

VU Research Portal

Spoken op het kerkhof: Verkenningen van protestantse vertelcultuur

Exalto, J.; van Lieburg, F.A.

2009

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Exalto, J., & van Lieburg, F. A. (Eds.) (2009). *Spoken op het kerkhof: Verkenningen van protestantse vertelcultuur*. (Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme na 1800; No. 17). Meinema.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Spoken op het kerkhof

Redactieraad

Kernredactie:

prof.dr. D.Th. Kuiper
prof.dr. G. Harinck
drs. P.W. van Trigt

dr. T.R. Barnard
dr. F.G.M. Broeyer
prof.dr. J. de Bruijn
dr. C.M. van Driel
dr. J. Exalto
dr. G.J. van Klinken
prof.dr. G.J. Schutte
dr. J. Vree

Spoken op het kerkhof

Verkenningen van protestantse
vertelcultuur

Onder redactie van John Exalto en Fred van Lieburg

Jaarboek voor de geschiedenis van het
Nederlands protestantisme na 1800
Jaargang 17

Meinema, Zoetermeer

ISBN: 978 90 211 4251 7

NUR 621; 694

www.uitgeverijmeinema.nl

Ontwerp omslag: Marion Rosendahl

Illustratie omslag: Willem G. van de Hulst jr., uit: Willem G. van de Hulst, *Het boek dat nooit oud wordt* (1937).

Binnenwerk: Hans Seijlhouwer

© 2009 Uitgeverij Meinema, Zoetermeer

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Inhoud

Fred van Lieburg en John Exalto	
Inleiding: protestantse vertelcultuur.....	7
Ton Dekker	
De christelijke verzamelaar	
Waar gebeurde religieuze verhalen in de Nederlandse	
mondelinge en schriftelijke traditie	21
Jacques Dane en Richard van Schoonderwoerd	
<i>Jessica's eerste gebed</i> : een protestants-christelijk	
stadssprookje?	47
Bart Wallet	
De boer, de dominee en de zucht	
Klaas Kuipenga en het bekeringsverhaal van	
Hendrik de Cock	67
John Exalto	
Geen haar huns hoofds gekrenkt	
Statenbijbel, pestepidemie en voorzienigheidsgeloof.....	85
Fred van Lieburg	
Onuitwisbare bloedvlekken	
Het verhaal van de moord op een dominee in 1668	101
Eric Venbrux	
Spoken op het kerkhof	
Verhalen rond de dood uit de Friese Wouden.....	121

Peter Burger	
U wordt genept, broeders!	
Sage en waarheid in protesten tegen Jezusfilms	135
Personalialia van de auteurs.....	155
Register van persoonsnamen	157

Inleiding: protestantse vertelcultuur

Fred van Lieburg en John Exalto

Tot de internationale naslagwerken die door historici maar weinig worden geraadpleegd, zeker door degenen onder hen die zich bezighouden met religie, kerk en theologie, behoort ongetwijfeld de *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. De titel van deze encyclopedie doet immers vooral denken aan literatuurwetenschap en in studiezalen van bibliotheken staan de sinds 1975 verschijnende delen, momenteel 12 en bij voltooiing 15 in totaal, gewoonlijk op de afdeling letterkunde.¹ Toch is het onderzoeksterrein dat door deze serie wordt ontsloten van veel grotere betekenis dan op het eerste gezicht lijkt. Niet alleen omdat het om veel meer soorten verhalen gaat dan alleen maar ‘sprookjes’, maar ook omdat de rijkdom aan thema’s en achtergrondinformatie zo groot is, dat de *Erzählforschung* iedere historische subdiscipline genoeg interessants te bieden heeft.

De Duitse inslag van het ‘vertelonderzoek’ – een gangbaar Nederlands equivalent is er eigenlijk niet – heeft alles te maken met de oorsprong van het verzamelen en bestuderen van sprookjes in het begin van de negentiende eeuw. Het vanouds zo versnipperde Duitse Rijk was na de napoleontische periode op zoek naar een culturele identiteit als compensatie voor de ontbrekende politieke eenheid. De gebroeders Grimm (Jacob 1785-1863, Wilhelm 1786-1859) voorzagen op hun manier in die behoefte door de uitgave van *Kinder- und Hausmärchen* (1812) en *Deutsche Sagen* (1816). Ze bevatten verhalen waarvan aangenomen werd dat ze al eeuwenlang mondeling circuleerden onder het gewone volk en daarom bijzondere dragers waren van nationaal en etnisch erfgoed. Op enigszins vage wijze werd onderscheid gemaakt tussen ‘sprookjes’, als zijnde tijdloos en poëtisch, en ‘sagen’, die door een

relatie met een plaats of persoon een historisch karakter suggereerden. Aan de oeroude oorsprong van beide werd niet getwijfeld.

De bundels van de gebroeders Grimm maakten in Duitsland grote opgang en vonden in andere landen navolging, blijkend uit de verzameloede van folkloristen, die allerlei volksverhalen, volksliederen en uitingen van ‘volksgeloof’ op schrift stelden. Niet voor niets gebeurde dit vooral in kleine landen of regio’s en onder jonge naties of etnische minderheden die streefden naar een zekere mate van zelfstandigheid. Anders dan in grote en oude staten zoals Engeland, Frankrijk of Spanje zagen vooral inwoners van Noorwegen, Denemarken, Finland, Ierland of IJsland hun inheemse volkscultuur, taal en verhalenschat als pijlers van een nationale identiteit en een politieke of culturele agenda. Dezelfde romantische doelstellingen leefden onder Friezen en Groningers (als behorend tot het vroegmiddeleeuwse Friesland, inclusief het Duitse Oostfriesland). In het Nederlandse volksverhalenonderzoek hebben de noordelijke provincies dan ook nog altijd een voorsprong in documentatie en studie van volksverhalen ten opzichte van andere regio’s.²

Historische en vergelijkende methode

De ijver van de sprookjes- en sagenverzamelaars in de negentiende en twintigste eeuw leidde tot conclusies die de aannames van nationale of etnische identiteit, mondelinge overlevering en eeuwenlange continuïteit vanzelf ondergroeven. Naarmate er bundels verschenen van verhalen uit diverse regio’s, landen en werelddelen, viel steeds meer op hoeveel ze op elkaar leken en als varianten van dezelfde, overal circulerende verhalen konden worden beschouwd. De verspreiding bleek weinig tot niets van doen te hebben met culturele, taalkundige of geografische grenzen. Geen wonder dat de idee ontstond de sprookjes en sagen onder te brengen in een internationaal classificatiesysteem. De Finse folklorist Antti Aarne ontwierp in 1928 een nog steeds gangbare typencatalogus, later aangevuld door de Amerikaan Stith Thompson (zij gaven hun namen aan de AT- ofwel AaTh-nummering) en in 2004 ten derden male door de Duitser Hans-Jörg Uther (sindsdien spreekt men ook van ATU-nummers).³ Thompson vervaardigde vanaf 1932 tevens een motievecatalogus, waarin elementen van verhalen van een ingenieuze codering zijn voorzien.⁴

Uther is ook bekend van een bibliografie van de ruim 400 bundels

volksverhalen die in de negentiende en twintigste eeuw verschenen en waarnaar in bovengenoemde catalogi ruimschoots wordt verwezen. Die bundels volksverhalen waren op hun beurt niet alleen gebaseerd op interviews met oude mensen die geacht werden de overlevering van vele generaties te kunnen garanderen. De samenstellers raadpleegden vooral boeken uit vroegere eeuwen, zoals preken, traktaten, kronieken en andere historiewerken, waarin al of niet waargebeurde verhalen waren opgenomen. Op die manier werd ook duidelijk dat mondelinge en schriftelijke overlevering nauw met elkaar verbonden waren. Zo drong het inzicht door dat veel mondelinge verhalen niet zozeer op oertijden teruggingen, maar eerder weergaven wat mensen kort tevoren of langer geleden ergens gelezen hadden, dan wel van anderen hadden horen zeggen.

Met het toenemende inzicht in verhaalvarianten en overleveringsmechanismen raakte de veronderstelling van continuïteit langzaam maar zeker achterhaald. Juist in de Duits gestempelde onderzoekstraditie was dit geen vanzelfsprekend proces. In de nationaal-socialistische periode van 1933-1945 droeg de these een ideologisch karakter. Elementen van de 'volkcultuur' werden als relictten van een oorspronkelijk heidense, in dit geval Germaanse identiteit beschouwd. Na de Tweede Wereldoorlog kwam de ontzuivering in de wetenschappelijke beoefening van de volkskunde. De *Erzählforschung* onderging een grondige omschakeling tot een historische en vergelijkende methode, zoals weergegeven in de ondertitel van de *Enzyklopädie des Märchens*, met welk project aan het einde van de jaren 1950 werd begonnen. Het wordt tot op heden uitgevoerd aan de universiteit van Göttingen, sinds 1980 onder auspiciën van de Akademie der Wissenschaften.

Alledaags vertellen

Het mag duidelijk zijn dat het vertelcultuuronderzoek al lang niet meer beperkt is tot Roodkapje of Hans en Grietje. Integendeel, het arsenaal aan verhaalvormen dat in aanmerking komt is sterk uitgebreid en heeft meer betrekking op de alledaagse werkelijkheid dan op een ongrijpbare toverwereld. We kunnen ook zeggen dat begrippen als 'sprookje' en 'sage' teruggebracht zijn tot hun oorspronkelijke betekenis, die verwijst naar dat wat mensen spreken, zeggen, vertellen en berichten (het Duitse verkleinwoord *Märchen* is afgeleid van *Mär(e)*: mare of gerucht). Of dat in mondelinge of in schriftelijke vorm ge-

beurt, doet niet terzake. Evenmin is het schimmige begrip ‘volk’ bepalend voor wat nog steeds gemakshalve als ‘volksverhalen’ wordt aangeduid om aan te geven dat het om vertelstof gaat die in alle lagen van de bevolking voorkomt of voor alle publieke oren bestemd is.⁵

De meeste alledaagse verhalen zijn overigens geen volksverhalen. Ze zijn meestal kort en hebben een hoog ‘ik ook’-gehalte, zo van ‘dat is mijn broer ook overkomen’. Wat verhalen tot ‘folklore’ maakt, is de overlevering in min of meer vaste vorm. Berichten of geruchten van veelal recente gebeurtenissen, nabij of ver weg, worden bij het doorvertellen bewust of onbewust gestempeld door de ervaringshorizon van de verteller, waarbij bepaalde motieven worden ingeweven en vaste verhaaltypen ontstaan. Bij deze overlevering bestaat geen historische continuïteit, maar wordt het verhaal steeds weer gevormd door de context waarin het wordt doorverteld of opgeschreven. Zelfs de oorsprong van een verhaal blijft meestal in het duister gehuld: veel verhalen circuleren op gezag van ‘een vriend van een vriend’ (men spreekt wel van *foaftales*, ontleend aan die ‘friend of a friend’).

De wetmatigheid van de vertellende mens is nauwelijks of niet aan tijd of plaats gebonden. We kennen de processen van het alledaagse vertellen en het vormen van verhaaltypen nog het best door onderzoek naar hedendaagse vertelcultuur, de volksverhalen van de moderne, stedelijke of industriële samenleving. In de etnologie (de gangbare vaknaam voor wat vroeger volkskunde of folklore heette) spreekt men van *contemporary legends*, *urban legends* of stadssagen. In Nederland heten ze sinds de baanbrekende publicatie van Ethel Portnoy over hedendaagse vertelcultuur gewoonlijk ‘broodje-aapverhalen’.⁶ In tal van landen zijn inmiddels veelgelezen bundels van zulke volksverhalen verschenen, met uitleg over de functie ervan als spiegels van de angsten en vreugden van de hedendaagse cultuur. Natuurlijk is er ook al een internationale encyclopedie van eigentijdse sagen, die overigens laat zien hoe door de snelle en wereldwijde media verhalen overal circuleren.⁷

Religieuze vertelcultuur

Als vertelcultuur over alledaags leven gaat, dan neemt religie in de breedste zin van zingeving, geloof en levensbeschouwing als vanzelf een wezenlijke plaats in. God en Satan, hel en hemel, engelen en duivelen, Christus en Maria, heiligen en ketters, vromen en verlichten,

monniken en nonnen, pastoors en dominees, het zijn allemaal geliefde figuren in de vertelcultuur, evenals heilige voorwerpen, gebouwen en plaatsen. Zeker in de middeleeuwen en de vroegmoderne tijd was de samenleving doordrenkt van kerk en religie, maar ook in de moderne periode is de thematiek van geloof en ongeloof ruimschoots vertegenwoordigd in de vertelcultuur. Juist omdat deze als ‘uitlaatklep’ fungeert van collectieve gevoelens en gedachten, is religie aanwezig in serieuze verhalen dan wel in grappen en grollen. Kerkelijke humor is een genre apart, beoefend in alle tijden.

Zoals de geestelijkheid een dankbaar onderwerp vormt van de vertelcultuur, is zij vanouds ook een belangrijke bemiddelaar in het verhalencircuit. Via prediking en catechese is in de loop der eeuwen een schat aan (wonderlijke) verhalen doorgegeven als didactische, illustratieve middelen om de inhoud van religieuze boodschap te ondersteunen. Zulke vertelstof hoefde niet per se religieus van inhoud te zijn, al ging het altijd om een morele en stichtelijke functie. Vanaf de middeleeuwen zijn telkens ‘exempelverzamelingen’ aangelegd die dominees en andere cultuurbemiddelaars konden gebruiken. Het spreekt vanzelf dat toen de *Erzählforschung* eenmaal de romantische wereld van sprookjes en sagen ontstegen was, zulke preekexempelen in ruime mate geïnventariseerd en bestudeerd zijn. Hetzelfde geldt voor *Beispielkatechismen*: kerkelijke leerboekjes vol leerzame voorbeelden voor jonge gelovigen.⁸

Een baanbrekende proeve van het ontluikende verhalenonderzoek, die overtuigend duidelijk maakte welke rijkdom de geestelijke literatuur vormde, was de in 1974 verschenen bundel onder redactie van Wolfgang Brückner, hoogleraar volkskunde aan de universiteit van Würzburg. De titel van dit vuistdikke werk, *Volkserzählung und Reformation*, dekt in feite de lading van het Duitse lutheranisme in de zestiende en zeventiende eeuw. Het boek bevat onder meer hoofdstukken over exempelverzamelingen, over legendevorming rond Maarten Luther en over verhalen rond de duivel. Het is een zeer gevarieerd en goed gedocumenteerd naslagwerk dat wegen wijst voor vergelijkbare studies voor andere gebieden en confessies.⁹ Brückner bleef een stimulator van het onderzoek naar zowel protestantse als katholieke vertelcultuur, getuige bijvoorbeeld een bundel over negentiende-eeuwse *Beispielliteratur*.¹⁰

Protestantse verteltradities

De wezenlijk dynamische aard van verhalen maakt in zekere zin de bestudering van verhalen vanuit confessionele invalshoek van betrekkelijke betekenis. Ook na de reformaties van de zestiende eeuw bleven katholieken en protestanten dezelfde verhaaltypen en motieven hanteren, zij het aangepast aan de nieuwe theologische patronen. Verhalen uit de middeleeuwen keerden soms in hernieuwde vorm terug onder protestantse vertellers. De Duitse historicus en folklorist Jürgen Beyer onderzocht vanuit tal van pamfletten, kronieken en traktaten de profetieën en visioenen van lekenpredikers in lutherse gebieden rond de Oostzee. Zowel hun boodschappen als hun lichaamstaal konden worden herleid tot laatmiddeleeuwse overleveringen, maar ze waren steeds aangepast aan de nieuwe confessionele situatie waarin deze 'levende heiligen' opereerden.¹¹

Toch is er reden om van bijzondere protestantse productiviteit te spreken, die te maken heeft met de sterke concentratie op de bijbel en op de persoonlijke beleving van het geloof. Immers, verhalen hoeven niet alleen betrekking te hebben op wat mensen in tekstvorm lazen of in mondelinge vorm van anderen hoorden, maar kunnen ook voortkomen uit eigen herinneringen of bijzondere ervaringen. Tal van protestantse gelovigen wisten van Gods wonderlijke leiding in hun leven, van 'uitreddingen' uit bijzondere gevaren, van 'openbaringen' via stemmen, dromen of visioenen, of zelfs van 'verschijningen' van engelen met bijzondere boodschappen. In biografieën, dagboeken, autobiografieën en andere egodocumenten zijn veel getuigenissen te vinden die inpasbaar zijn in bredere, oudere en internationaal herkenbare protestantse verteltradities.¹²

Naast deze interne protestantse dynamiek moet gewezen worden op de historische voortrekkersrol van protestantse vroomheidsbewegingen in de poging tot 'herkerstening' van de samenleving als reactie op de Verlichting en de secularisatie. In de historiografie hebben die bewegingen allerlei (nationale) benamingen gekregen, zoals Piëtisme, Réveil, Erweckung, Awakening of Revival. Als het gaat om de manier waarop de idealen werden verspreid, zien we in allerlei landen een intensieve vertelcultuur via de drukpers en bijbehorende media. In grote oplagen verschenen protestantse boeken, tijdschriften of andere periodieken – veelal gelieerd aan traktaatgenootschappen, zendings- en evangelisatieverenigingen of kerkelijke instanties – waarin met be-

hulp van stichtelijke, exemplarische verhalen de uitbreiding van Gods Koninkrijk binnen en buiten de christenheid werd nagestreefd.¹³

Nederlandse bijdragen

In de schaduw van het Duitse onderzoek ontwikkelde zich ook in Nederland een traditie van verzamelen en bestuderen van sprookjes, sagen en andere volksverhalen. Een belangrijke rol speelde het in 1934 onder auspiciën van de Koninklijke Nederlandse Akademie voor Wetenschappen opgerichte Volkskundebureau, dat in 1979 de naam van zijn eerste directeur P.J. Meertens kreeg. In de naoorlogse jaren werden via vragenformulieren door contactpersonen en interviews met vertellers duizenden verhalen opgetekend. In de academische wereld bestond er echter nauwelijks belangstelling voor. Aan het Nedersaksisch Instituut van de Rijksuniversiteit Groningen werkte Jurjen van der Kooi lange tijd als de enige universitaire *Erzählforscher* van Nederland. In 1984 publiceerde hij een baanbrekende dissertatie over volksverhalen in Friese bronnen met een bijbehorende typencatalogus.¹⁴

Specifieke aandacht voor religieuze of confessionele verhalen ontbrak in het algemeen, met uitzondering van een zeer 'protestantse', Duitstalige bijdrage uit 1984 waarop we zo meteen terugkomen. In 1998 begaf Fred van Lieburg, verbonden aan de Vrije Universiteit, zich min of meer ongemerkt op dit onderzoeksterrein via samenwerking met de bovengenoemde Jürgen Beyer bij een congres over 'confessionele heiligheid' in de vroegmoderne tijd. Een onderzoek naar een wonderverhaal rond een achttiende-eeuwse predikant resulteerde in een studie naar twintigste-eeuwse verhalen over de zogenaamde engelenwacht, die op vele charismatische leidersfiguren uit orthodox-protestantse kringen zijn toegepast, en bij uitzondering ook op vrome voormannen uit een verder verleden. Het onderzoek breidde zich uit tot een moderne en wereldwijd circulerende transformatie van deze sage, waarin zowel serieuze christelijke (protestantse, evangelische) als islamitische meisjes door engelen beschermd worden tegen verkrachting of moord.¹⁵

Van Lieburg plaatste dit onderzoek naar een in Nederland opvallend frequent voorkomend verhaaltipe in een internationaal kader van protestantse (wonder)verhalen.¹⁶ In de Eerste Mr. H. Bos-lezing, georganiseerd door het Studiecentrum voor Protestantse Boekcultuur van de Universiteitsbibliotheek van de Vrije Universiteit, behandelde

hij in 2000 een zeventiende-eeuwse Engelse encyclopedie van verhalen die de werking van Gods voorzienigheid bedoelden te illustreren.¹⁷ John Exalto, eveneens verbonden aan de Vrije Universiteit, sloot bij deze belangstelling aan in zijn dissertatie over de religieuze exempltraditie in Nederland, voornamelijk op basis van gereformeerde geschriften uit de vroegmoderne periode.¹⁸ In de Tweede Mr. H. Bos-lezing vroeg Exalto in 2005 aandacht voor de leespraktijken in het gereformeerde piëtisme van de negentiende en twintigste eeuw op basis van (auto)biografische literatuur en in de context van een meergelaagde religieuze communicatie. In datzelfde jaar schreef hij over de wijze waarop een zestiende-eeuwse 'geloofsheld' in de negentiende-eeuwse orthodox-protestantse schriftelijke vertelcultuur werd gerecipieerd.¹⁹

Een bundel verkenningen

Als beide laatstgenoemde onderzoekers grepen wij graag de mogelijkheid aan om een aflevering van het *Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme na 1800* te wijden aan de historische thematiek van de vertelcultuur. Het idee was overigens niet zo gemakkelijk uitvoerbaar als we hadden gewenst. Deels ligt dat aan het gelegenheidskarakter van elke bundel, waaraan niet iedere aangezochte auteur kan meedoen, zeker niet bij een jaarboek waarvan de verschijning aan een vast tijdschema gebonden is. Maar het project was vooral een waagstuk omdat de bestudering van de 'verbale tradities' vanuit een etnologische invalshoek nog in de kinderschoenen staat. Dat is dan meteen ook de reden om te spreken van een bundel verkenningen van de protestantse vertelcultuur, een publicatie die wil stimuleren tot verdere exploratie van een onontgonnen onderzoeksterrein.

Als gebaar van respect richting de enige echte pionier op het gebied van het Nederlandse volksverhalenonderzoek betreffende het protestantisme, opent de reeks artikelen met een bijdrage van Ton Dekker, die van 1967 tot 2000 wetenschappelijk medewerker bij de afdeling Volkskunde van het Meertens Instituut is geweest. Hij schreef dit artikel in 1984 voor een themanummer over 'Erzählforschung' van het *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde*. Op basis van een steekproef van een aantal jaargangen van twee tijdschriften uit de al even genoemde opwekkingsgolf in de negentiende eeuw – namelijk *De christelijke verzamelaar* en *De christelijke familiekring* binnen de periode 1853-

1895 – geeft hij een representatief beeld van de moraliserende vertelstof die op grote schaal onder het volk werd verbreid.

Het artikel van Dekker was een zwaluw die geen lente maakte, niet alleen omdat het in zijn eigen oeuvre een eenmalig uitstapje was, maar ook omdat het in Nederland nauwelijks bekend werd. Ondanks later verschenen studies over deelaspecten is het artikel als geheel een goede introductie op het onderzoeksveld. Het is daarom in een door hemzelf vertaalde, licht aangepaste versie in deze bundel opgenomen. Tevens heeft het artikel een programmatisch karakter, want er is nog een schat aan materiaal verborgen in de protestantse periodieke pers en andere gebruiksliteratuur, zoals scheurkalenders.²⁰ Idealiter zou een welomschreven corpus van protestantse bronnen ontsloten moeten worden op verhaaltypen en vertelmotieven, in aansluiting bij en onder verwerking van het materiaal in de Nederlandse Volksverhalenbank (www.verhalenbank.nl) die sinds 1994 onder leiding van Theo Meder bij het Meertens Instituut wordt opgebouwd.²¹

Populaire verhalen

De protestants-christelijke kinderliteratuur, die nauw aansluit bij het door Dekker behandelde tijdschriftgenre, staat centraal in het artikel van Jacques Dane en Richard van Schoonderwoerd. Aan de hand van het in 1866 door een Brits traktaatgenootschap uitgegeven verhaal *Jessica's eerste gebed*, dat in de Nederlandse vertaling talloze heruitgaven beleefde, laten de auteurs zien dat dit literair gestileerde volksverhaal in orthodox-protestantse kringen in een behoefte voorzag, die bij andere bevolkingsgroepen werd vervuld door het sprookjesgenre. Terwijl de orthodoxe protestanten in meerderheid ernstige bezwaren tegen het sprookje koesterden, zijn er allerlei sprookjeselementen in het verhaal over Jessica opgenomen, en juist daarom is het al bijna anderhalve eeuw bijna onafgebroken in de handel.

Bart Wallet analyseert een verhaal met een nog langere levensduur. Het betreft een uitspraak van Klaas Kuipenga, hervormd gemeentelid in Ulrum, tegenover zijn predikant Hendrik de Cock (1801-1842), die daardoor tot in zijn merg getroffen werd. De verzuchting van Kuipenga is een vast onderdeel geworden van het verhaal over de bekering van De Cock en de Afscheiding van 1834. Wallet wijst op de veranderende contexten waarin de uitspraak geplaatst werd en de verschillende manieren waarop Kuipenga met zijn *oneliner* ingezet

werd ten behoeve van religieuze identiteitspolitiek gedurende anderhalve eeuw protestantse kerkelijke verbroekeling in Nederland en Noord-Amerika.

Het thema dat John Exalto aansnijdt, brengt ons nog verder terug in de geschiedenis: bij de vertalers van de Statenbijbel, die in 1635 tijdens een pestepidemie in Leiden wonderlijk bewaard werden voor ziekte en dood. Dit verhaal is sinds de jaren dertig van de negentiende eeuw uitvergroot en ingezet in orthodox-protestantse kringen, later met name onder bevindelijk gereformeerden, om het sacrale karakter van de Statenbijbel te illustreren en de opkomst van nieuwe vertalingen, tot en met de op handen zijnde Herziene Statenvertaling aan toe, in hun loop te stuiten. Etnologisch gezien blijkt het om een verhaal te gaan rond een vertelmotief dat al in de middeleeuwen, en niet alleen in Nederland, bekend was.

Oude en nieuwe sagen

Nog dichterbij folkloristisch geijkte tradities komen we in de bijdrage van Fred van Lieburg over de onuitwisbare bloedvlekken op de protestantse preekstoel van Waterlandkerkje. Hij laat zien dat de geschiedenis van een door rooms-katholieke tegenstanders beraamde aanslag op de predikant Johannes Steurbout in 1668 al snel werd vastgelegd in kroniekmatige literatuur, en ruim een eeuw later in de lokale mondelinge overlevering werd ‘verrijkt’ met het genoemde vertelmotief, dat in talloze ‘bloedige’ verhalen in de internationale vertelcultuur traceerbaar is. Via een ‘verlichte’ discussie over de geloofwaardigheid van deze overlevering in de *Zeeuwsche volksalmanak* van 1846 belandde het verhaal als een ‘protestantse sage’ in het Nederlandse volksverhalenbestand.

Het daaropvolgende artikel van Eric Venbrux biedt langs omgekeerde weg een parallel van de ontwikkeling die een verhaal in de loop der tijd onder vertellers en hoorders kan doormaken. Een gedicht in de *Friesche volksalmanak* van 1845 lijkt het begin te zijn geweest van een orale traditie, die in de betreffende provincie – met name door de vrijzinnig-hervormde voorganger Dam Jaarsma – in tal van varianten is gedocumenteerd. Het betreffende verhaal over ‘spoken op het kerkhof’ weerspiegelt wederom de dualistische verhouding tussen religie en magie, geloof en bijgeloof, die in de vertelcircuits gemakkelijker aan de oppervlakte komt dan in de theologisch en kerkelijk geijkte com-

municatiekanalen. Evenals Van Lieburg doet Venbrux een bescheiden poging de vertelstof in nog oudere verteltradities te plaatsen.

De reeks wordt afgesloten met een bijdrage van Peter Burger, bekend om zijn lezenswaardige bundels over moderne sagen en zijn verhelderende mediacommentaren als er weer eens geruchten zijn over liftende engelen langs de snelweg, onbetaalbare operaties voor kankerpatiënten of wonderlijk gespaarde christenen bij een tsunami. In zijn artikel illustreert Burger de dunne grens tussen werkelijkheid en verdichting aan de hand van de regelmatig via menige mailbox circulerende oproepen om te protesteren tegen godslasterlijke films. Tevens geeft hij een verklaring voor het opmerkelijke gegeven dat vooral orthodoxe protestanten, zowel uit reformatorische als evangelische kring, extra gevoelig zijn voor berichten die folkloristen, oneerbiedig genoeg, als christelijke broodje-aapverhalen beschouwen. De vertelcultuur blijkt dienstbaar aan de sociale samenhang, het morele zelfverstaan en de identiteitspolitiek van een religieuze minderheid.

Protestantse narrativiteit

Vertelcultuur is een spannend onderzoeksveld, niet in het minst vanwege de ogenschijnlijk tegenstrijdige verhouding tussen waarheid en fantasie en de vloeiende overgang tussen feit en fictie. Orthodoxe protestanten houden veelal vast aan de historische betrouwbaarheid van de bijbel en verfoeien tegelijkertijd de middeleeuwse heiligenlevens en allerlei 'roomse' of 'bijgelovige' wonderverhalen. Vooral in de gereformeerde traditie geldt de dogmatische regel dat 'bijzondere openbaringen' sinds de afsluiting van de bijbelse canon niet meer voorkomen en dat uiterst voorzichtig moet worden omgegaan met berichten over engelen, duivelen, spoken, genezers en wonderdoeners. Toch tieren de verhalen over al dan niet natuurlijk voorstelbare, empirisch waarneembare of wetenschappelijk verklaarbare ervaringen en verschijnselen welig, ook onder protestanten.

Doelgericht onderzoek, ondernomen in een creatief samenspel van letterkunde, etnologie en geschiedenis, heeft een kwetsbare kant. Het raakt aan diep verankerde patronen van persoonlijk geloof, trouw aan het geopenbaarde Woord van God en eerbied voor geloofsgetuigen van allerlei tijden en richtingen. Van het een komt het ander. De methodiek van het verhalenonderzoek is in wezen niet anders dan wat onder de noemer van de historisch-kritische bijbelwetenschap in

de negentiende en twintigste eeuw onder protestanten veel onzekerheid, wantrouwen en 'ontmythologisering' heeft teweeggebracht. De gebruikmaking van sociologische en psychologische inzichten bij de duiding van de manier waarop mondelinge en schriftelijke verhalen functioneren in het godsdienstige, kerkelijke en theologische leven, blijkt soms vervreemding op te roepen.

Toch is juist die kwetsbaarheid een reden te meer voor intensieve bestudering van de narratieve dimensie van leer en leven. Is het leven niet sterker dan de leer? Ook in de protestantse traditie is de *homo narrans* en de *homo religiosus* één en dezelfde mens. Theologen en predikanten maken veel gebruik van verhalen uit verleden en heden, veelal onbewust van de – aanvechtbare of onjuiste – bronnen waaruit ze putten. Gelovigen, oud en jong, hoog opgeleid of niet, gaan vaak kritiekloos om met wonderbaarlijke, soms bizarre berichten die hen met de beste religieuze bedoelingen bereiken, zeker via het ondoorgrondelijke internet. Hoe dan ook, verhalen verdienen naar inhoud, overlevering en toe-eigening begrepen te worden, op zijn minst tot opheldering, als het moet tot ontmaskering, maar toch altijd tot verwondering over de creativiteit van de menselijke communicatie, ook binnen een christelijk wereldbeeld en geloofsverstaan.

Noten

1. Kurt Ranke e.a. (red.), *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* dl. 1ff. (Berlijn/New York 1975ff.).
2. Zie voor een algemene inleiding Theo Meder en Eric Venbrux, 'Vertelcultuur' in: Ton Dekker, Herman Roodenburg en Gerard Rooijakkers (red.), *Volkscultuur. Een inleiding in de Nederlandse etnologie* (Nijmegen 2000) 282-336.
3. Hans-Jörg Uther, *The types of international folktales. A classification and bibliography, based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson* 3 dln. (Helsinki 2004).
4. Stith Thompson, *Motif-index of folk-literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends* 6 dln. (herz. editie; Kopenhagen 1955-1958).
5. Rudolf Schenda, *Von Mund zu Ohr. Bausteine zu einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa* (Göttingen 1993).
6. Ethel Portnoy, *Broodje aap. De folklore van de post-industriële samenleving* (Amsterdam 1978); vgl. idem, *Broodje aap met. Een verdere bijdrage tot de folklore van de post-industriële samenleving* (Amsterdam 1992).
7. Jan Harold Brunvand, *Encyclopedia of urban legends* (Santa Barbara 2001).
8. Frederic C. Tubach, *Index exemplorum. A handbook of medieval religious tales* (Helsinki 1969); Ernst Heinrich Rehermann, *Das Predigtexemplar bei protes-*

- tantischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts* (Göttingen 1977); Elfriede Moser-Rath, *Predigtmärlein der Barockzeit. Exempel, Sage, Schwank und Fabel in geistlichen Quellen des oberdeutschen Raumes* (Berlijn 1964).
9. Wolfgang Brückner (red.), *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus* (Berlijn 1974).
 10. *Evangelische Beispielliteratur im 19. Jahrhundert*, themanummer *Jahrbuch für Volkskunde* N.F. 22 (1999) 57-164.
 11. Jürgen Beyer, 'On the transformation of apparition stories in Scandinavia and Germany, c. 1350-1700', *Folklore* 110 (1999) 39-47.
 12. Alexandra Walsham, *Providence in early modern England* (Oxford 1999); Susanne Hose, 'Für die Stunde meines Begräbnisses.' Zur kommunikativen Funktion von Lebensgeschichten in der Herrnhuter Brüdergemeine', *Letopis* 47 (2000) 80-94.
 13. Zie bijvoorbeeld Reimund en Karin Kvideland, 'Christliches Erzählen in norwegischen Erweckungsbewegungen' in: Helmut Eberhart, Edith Hörandner en Burkhard Pöttler (red.), *Volksfrömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz* (Wien 1990) 219-231; Candy Gunther Brown, *The word in the world. Evangelical writing, publishing, and reading in America, 1789-1880* (Chapel Hill/London 2004); Rainer Lächele, *Die 'Sammlung auserlesener Materien zum Bau des Reichs Gottes' zwischen 1730 und 1760. Erbauungszeitschriften als Kommunikationsmedium des Pietismus* (Tübingen 2006). Vgl. voor Nederland: Marjoke Rietveld-van Wingerden, 'Het kind als missionaire akker' in: Jan W. Steutel, Doret J. de Ruyter en Siebren Miedema (red.), *De gereformeerden en hun vormingsoffensief door de eeuwen heen* (Zoetermeer 2009) 106-123; A.J. van den Berg e.a. (red.), *Aspecten van het Réveil in druk* (Zoetermeer 1998); J. van Gelderen, *Filippus. Gereformeerd traktaatgenootschap, 1878-1978* (Hattem 1978).
 14. Jurjen van der Kooi, *Volksverhalen in Friesland. Lector en mondelinge overlevering. Een typencatalogus* (Groningen 1984).
 15. Fred van Lieburg, 'Sanctifying pillars of Pietism and Methodism. Guardian angels or heavenly helpers in international story-telling' in: Jürgen Beyer e.a. (red.), *Confessional sanctity (c.1500-c.1800)* (Mainz 2003) 181-195; idem, 'Ghosts, animals, or angels. Christian story-telling in a modern world', *Folklore. An Electronical Journal of Folklore* 20 (May 2002) 17-36.
 16. Fred van Lieburg, 'Pietismus' in: Kurt Ranke e.a. (red.), *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* dl. 10-3 (Berlijn/New York 2002) 1047-1056; idem, 'Internationale pietistische Erzähltraditionen vom 17. bis zum 21. Jahrhundert' in: Udo Sträter (red.), *Interdisziplinäre Pietismusforschungen. Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2001* (Halle/Tübingen 2005) 733-743.
 17. Fred van Lieburg, *Merkwaardige voorzienigheden. Wonderverhalen in de geschiedenis van het protestantisme* (Zoetermeer 2001).
 18. John Exalto, *Gereformeerde heiligen. De religieuze exemplartraditie in vroegmodern Nederland* (Nijmegen 2005).

19. John Exalto, *Wandelende bijbels. Piëtistische leescultuur in Nederland 1830-1960* (Zoetermeer 2006); idem, 'De onbuigzame Schot. Heldendom, identiteitspolitiek en historische vertelcultuur in orthodox-protestants Nederland', *De negentiende eeuw* 29 (2005) 97-114.
20. Het Historisch Documentatiecentrum werkt aan een apparaat van de protestantse periodieke pers, waarvan momenteel drie delen in druk zijn verschenen: George Harinck e.a. (red.), *Bibliografie van Nederlandse protestantse periodieken* (Amsterdam 2004ff.); de BNPP is ook online raadpleegbaar op www.hdc.vu.nl.
21. Vgl. ook Ton Dekker, Jurjen van der Kooi en Theo Meder, *Van Aladdin tot Zwaan kleef aan. Lexicon van sprookjes: ontstaan, ontwikkeling, variaties* (Nijmegen 1997).

De christelijke verzamelaar

Waar gebeurde religieuze verhalen in de Nederlandse mondelinge en schriftelijke traditie*

Ton Dekker

Op 23 september 1972 tekende de verzamelaar van sagen en sprookjes, Dam Jaarsma, in zijn woonplaats Oostermeer in Friesland de volgende sage op uit de mond van de in 1900 geboren veehouder Hans Hidema:

Dominee Van Velzen uit Drogeham had een boel vijanden door dat hij de ware leer verkondigde. Er waren enkele mensen die hem wilden doden. Maar hij werd door Onze-Lieve-Heer beschermd. Dat gebeurde zo: Op een keer reed hij in zijn glazen koets, hij moest ergens heen om te preken. Onderweg trok iemand de deur van zijn koets open en wilde de dominee een steek met zijn mes geven. Maar de dominee had net het boek laten vallen waarin hij zat te lezen en bukte zich precies op dat moment om het boek weer op te rapen. Daardoor raakte de moordenaar hem niet. Toen zei dominee van Velzen later: 'Als God voor ons is, wie kan er dan tegen ons zijn?' God had hem beschermd.'

Deze sage maakt deel uit van het verhalencomplex rond de wonderbaarlijke, goddelijke bescherming van een protestantse predikant tegen diens belagers. In de hier weergegeven variant, die door Jaarsma in Friesland slechts eenmaal is opgetekend, is het de predikant zelf die zijn wonderbaarlijke redding toeschrijft aan het ingrijpen van God. Veel bekender is de verhaalvariant waarin de belagers van de predikant zien dat deze vergezeld wordt door één of meer engelen die hem beschermen, terwijl hij daar zelf niets van merkt. Jaarsma tekende van dit verhaaltype tussen 1953 en 1974 acht varianten in de provincie Friesland op.

Het motief voor de moordaanslag is meestal de ergeris van enkele mensen over de godsdienstige ideeën, de terechtwijzingen en de bekeeringsdrang van de bewuste predikant. In de verhalen wordt vaak een list gebruikt om hem uit zijn huis te lokken: men vraagt hem om 's nachts een zieke te bezoeken. In sommige varianten leidt het ingrijpen van God tot bekering van de aanslagplegers:

Dominee De Cock uit Ulrum heeft de Afscheiding teweeggebracht. Het ging toen hard tegen hard. Sommigen stonden aan de kant van de dominee, anderen waren zijn vijanden. Bij dominee De Cock was een meisje dat lid van zijn kerk was geworden. Ze was het met hem eens en stond aan zijn kant. Dat meisje had verkering met een jonge vent. Maar die kon niet met de dominee opschieten. Die was zijn vijand. Toen dacht hij: Ik schiet hem dood. Op een avond wist hij dat dominee er op uit moest. Toen ging hij achter een berg stenen liggen met het geweer geladen. Hij wist dat dominee er langs moest. Maar toen dominee bij de berg stenen was gekomen, zag die jonge man ineens twee mannen in plaats van één. Toen dorst hij niet te schieten, omdat er twee waren. Hij werd er zo benauwd van dat hij later naar dominee De Cock toe ging. Hij vertelde hem alles. 'U had gezelschap gekregen', zei hij. 'Nee', zei dominee De Cock, 'ik had geen gezelschap.' Toen begon de jongen te huilen en vertelde al zijn zonden en toen werd hij nog behouden.²

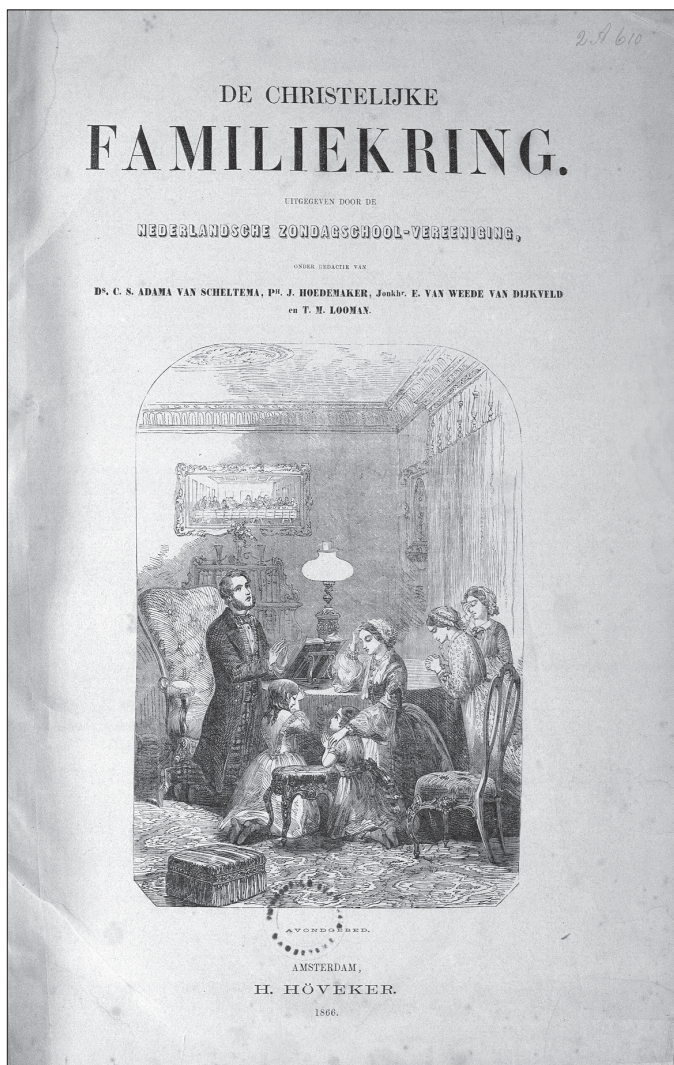
De predikanten Hendrik de Cock en Simon van Velzen hebben een beslissende rol gespeeld in de godsdienststrijd binnen de Nederlandse Hervormde Kerk, die in 1834 resulteerde in de Afscheiding. Het was een roerige tijd, waarin de afgescheidenen veel tegenstand van de overheid en hun medeburgers te lijden hadden. Volgens berichten uit die tijd circuleerden er spoedig allerlei geruchten over moordaanslagen, wonderbaarlijke opwekkingen en bekeringen.³ De Afscheiding was een manifestatie van de na 1830 verscherpte tegenstelling tussen de liberale, verlichte stroming in de Nederlandse Hervormde Kerk en de orthodox gezinden, die zich steeds sterker tegen die stroming begonnen te verzetten. De orthodoxen geloofden in de almacht van God, ook in deze wereld, en wilden het primaat van het christelijk geloof in het dagelijks leven herstellen.

In de eerste helft van de negentiende eeuw had de toenemende orthodoxe tendens concrete vorm aangenomen in de opwekkingsbeweging van het Nederlandse Réveil; geen strak georganiseerde beweging, maar een geestelijke stroming die het kerkelijke en maatschappelijke leven in Nederland diep beïnvloed heeft.⁴ Het Réveil is voortgekomen uit de ontevredenheid van veel mensen met het gangbare rationalistische wereldbeeld, ook binnen de Hervormde Kerk. Het streefde naar een godsdienst van het hart en probeerde aan God weer de plaats in het persoonlijke en godsdienstige leven te geven die Hem toekomt. Hierin is het niet de mens, maar God die de wereld regeert. God grijpt daarom ook actief in het wereldgebeuren in, straft de zondaren en beschermt de echte gelovigen, zoals de hierboven weergegeven verhalen laten zien.

Het verzamelen van verhalen

Het Réveil en de Afscheiding hebben veel dynamiek en spanning in het geestelijk leven van de negentiende eeuw teweeggebracht. Het valt echter op dat mondelinge verhalen hierover bijna allemaal recent en bovendien voornamelijk in Friesland opgetekend zijn.⁵ De sage over de beschermengel bijvoorbeeld wordt in de bestaande inventarisaties van Nederlandse volksverhalen buiten Friesland slechts eenmaal, en wel voor de provincie Zeeland vermeld.⁶ In het algemeen bevatten de Nederlandse sagenverzamelingen weinig religieuze, protestantse sagen. Hieruit mag uiteraard niet geconcludeerd worden dat dergelijke verhalen ook in werkelijkheid weinig voorkwamen. De door Jaarsma opgetekende verhalen bewijzen het tegendeel. Ook in kerkhistorische studies worden zulke verhalen soms vermeld of wordt eenvoudig vastgesteld dat men elkaar nog steeds deze verhalen vertelt.⁷ Het is daarom waarschijnlijker dat de volkskundigen deze verhalen niet hebben opgetekend. Dit hangt nauw samen met de geschiedenis van het Nederlandse volksverhaalonderzoek.⁸

In Nederland is de belangstelling voor volksverhalen betrekkelijk laat, ongeveer rond 1820, ontstaan. De Nederlandse orthodoxe predikant-folklorist-mytholoog Nicolaas Westendorp legde als eerste een wetenschappelijke belangstelling voor volksverhalen en volksgeloof aan de dag. Hij zag hierin een bron voor de reconstructie van de Nederlandse, heidense mythologie. Deze wetenschappelijke belangstelling leidde echter niet tot een systematisch verzamelen van volksverhalen uit de mondelinge overlevering. Het was de Duitse mytholoog J.W.



De christelijke familiekring (1866-1918), het maandblad van de Nederlandsche Zondagschool-Vereeniging, speelde een belangrijke rol in de verspreiding van protestantse vertelcultuur.

Wolf, die in 1840 als eerste in Nederland en Vlaanderen zelf mondeling overgeleverde sagen ging verzamelen. In 1843 publiceerde hij zijn *Niederländische Sagen*.

Ook na het wegebben van de mythologische belangstelling in de loop van de negentiende eeuw bleef men in volksverhalen een belangrijke bron zien voor de kennis van oude, primitieve denkwijzen en van de mentaliteit van het eenvoudige volk. Daarnaast vormde het in de negentiende eeuw opkomende regionalisme steeds weer een stimulans voor het optekenen van volksverhalen. Deze mythologisch en antropologisch georiënteerde belangstelling was ook in de twintigste eeuw de belangrijkste impuls voor het verzamelen van volksverhalen. Ze bepaalde de keuze van de opgetekende verhaalgenres en de indeling van de verhalenbundels. Deze bevatten meestal de bekende genres van sage, sprookje en grappig verhaal.

De grootste verzameling van volksverhalen is op initiatief van het Meertens Instituut in de periode 1962-1977 tot stand gekomen. Het was oorspronkelijk de bedoeling om aan de hand van een lijst van sagenmotieven nog circulerende, oude traditionele sagen op te tekenen. Ongeveer twintig verzamelaars uit verschillende delen van het land deden aan dit project mee en noteerden 33.000 verhalen.⁹ Sommige verzamelaars troffen behalve sagen ook andere verhaalgenres aan: sprookjes, moppen en religieuze verhalen, die ze op zeker moment ook zijn gaan optekenen. De meeste verzamelaars hielden echter vast aan de lijst van sagenmotieven. Dam Jaarsma was de meest productieve verzamelaar: hij verzamelde in de periode 1965-1974 in de Friese Wouden ruim 13.000 volksverhalen, voornamelijk sagen, sprookjes, grappige verhalen en moppen. Hij had ook oog voor andere, minder bekende en minder opgetekende verhaalgenres zoals de religieuze, protestantse sage.

In de Nederlandse sagenboeken komt dit laatste genre nauwelijks voor. Ook in het sagenarchief van het Meertens Instituut treft men dit verhaalgenre betrekkelijk weinig aan. De meeste optekeningen zijn van Jaarsma afkomstig. We moeten er dus rekening mee houden dat het genre 'religieuze sage' in de mondelinge overlevering frequenter voorkomt dan louter op grond van de schriftelijke optekeningen aantoonbaar is. Het Nederlandse volksverhaalonderzoek heeft op dit punt nog het een en ander in te halen.

Religieuze verhalen zijn ook heden ten dage onder orthodoxe

christenen nog heel populair. De Evangelische Omroep laat regelmatig bekeerde christenen aan het woord, die uitvoerig vertellen hoe ze uit de duisternis de weg naar God gevonden hebben. Ook in de christelijke stichtelijke lectuur komen dergelijke verhalen nog vrij vaak voor. Voor het verleden, in het bijzonder voor de negentiende eeuw, beschikken we over veel interessante bronnen die tot nu toe voor dit doel niet gebruikt zijn. Ze bevatten vaak verhalen over 'ware' gebeurtenissen, die niet louter om hun feitelijke inhoud, maar vanwege hun morele en religieuze strekking worden beschreven. De verhalen laten de lezer zien hoe de mens zich in deze wereld behoort te gedragen en hoe God in het wereldgebeuren ingrijpt, de vromen helpt en de zondaren bestraft. Deze verhalen zijn voor een deel rechtstreeks uit de mondelinge overlevering afkomstig. Voor een ander deel geldt het tegenovergestelde: dit zijn schriftelijk overgeleverde verhalen binnen een autonome schriftelijke overlevering.

Een vloed van voorbeeldverhalen

In dit artikel worden de religieuze verhalen in enkele negentiende-eeuwse tijdschriften uit de sfeer van het Nederlandse Réveil nader op hun inhoud en strekking bekeken en vastgesteld in welke frequentie zij voorkomen. Het Réveil vormde een vruchtbare voedingsbodem voor dergelijke verhalen. Het riep de mensen immers op om ook in het dagelijks leven serieus met God rekening te houden. Enerzijds moet de mens in het dagelijks leven tegenover God laten blijken dat hij een gelovig christen is, anderzijds is ook God in deze wereld actief aanwezig. Zo luidt de toegevoegde moraal bij een verhaal over de bestraffing door God van iemand die met Hem gespot heeft: 'Gewis, daar is een God die leeft en reeds op aarde vonnis geeft'.¹⁰ Het leven biedt, bekeken vanuit deze invalshoek, tal van voorbeelden van zulk ingrijpen door God.

Daar komt bij dat in een actieve opwekkingsbeweging zoals het Réveil grote behoefte bestond aan dergelijke voorbeelden die de juistheid bevestigden van de eigen, met veel overgave in praktijk gebrachte opvattingen. Meteen in de eerste aflevering van het vroegste tijdschrift van het Réveil, *De zaadzaayer*, riep redacteur Omikron (pseudoniem van F.L. Abresch) zijn lezers op hem hun persoonlijke gedachten, inzichten en ervaringen toe te sturen:

Het zal om het even zijn, in welk eenen uitwendigen vorm het hem toekome; bij wijze van korte overdenkingen, brieven, wenken, godsdienstige verhalen of gelijkenissen, indien het maar, onder Gods zegen, strekken kan om den echt godsdienstigen zin optescherpen, tegen oppervlakkigheid en verbastering in denkwijze te wapenen, en het Christendom des harten voort te planten.¹¹

De oproep had effect. De lezers stuurden hem hun verhalen toe en putten hiervoor in de eerste plaats uit hun eigen ervaringen. Zo beschreef mevrouw Van Schaffelaar in een brief aan haar dienstmaagd de voorbeeldige wijze waarop haar grootvader was gestorven:

O, vrouw de Wit,! Wat is dat verrukkelijk! oude menschen te zien sterven met volle verzekerdheid des eeuwigen levens! Met een lofzang op de lippen!! Ik had eenen Grootvader. [...] Hij zou sterven – o! als ik daar nog om denk (en ik doe het dagelijks) hoe bedaard de man zich daar nederleide – hoe blijmoedig hij zijnen loop eindigde – hoe vrolijk hij om zich henen zag, en den dood verwachtte! En ons opwekte, om zijn voorbeeld te volgen! En bij tijds onze eeuwige belangen in veiligheid te stellen!¹²

De redacteur gaf zelf nog een tweede voorbeeld om te bewijzen dat ‘onder de aanzienlijke klasse onzer Natie het Christelijk leven en sterven, nog niet eene geheel ongehoorde zaak zij’.¹³ Ook in andere door het Réveil beïnvloede tijdschriften kwamen lezers aan het woord. Zo beschreef een vader in de *De christelijke verzamelaar* hoe zijn vijf kinderen in enkele dagen aan de roodvonk overleden, opdat de vaders en moeders ‘er uit leeren hunne kinderen te bezitten als geleend goed, om als de Heere komt, het geleende gewillig aan Hem af te staan!’ De overledenen en de nabestaanden hadden hem gevraagd dit op te schrijven.¹⁴

Voor deze voortdurende toevloed van voorbeeldverhalen zorgden verder predikanten en vele anderen die zich met evangelisatie bezighielden, zoals bijbelcolporteurs, sonderdagsschoolonderwijzers en -onderwijzeressen en missionarissen. In 1853 stuurde de Duitse broeder T.W. Menkhoff een interessant verhaal aan de redactie van *De christelijke verzamelaar*. Menkhoff had onder Duitse turfarbeiders in de noordelijke provincies van Nederland gewerkt en vertelde hierover

in een bijeenkomst van leden van de Vereeniging ter Verbreiding der Waarheid te Amsterdam, de uitgever van *De christelijke verzamelaar*. Hij vertelde ook enkele verhalen in verband met de opwekkingsbeweging in de omgeving van Minden (Westfalen).

De redacteur van *De christelijke verzamelaar* vroeg hem vervolgens zijn verhalen in een brief vast te leggen. Het verhaal van broeder Menkhoff gaat over zijn vader, die vaak zieken bezocht in zijn omgeving. Enkele tegenstanders van de nieuwe beweging wilden wraak nemen op zijn vader en waren van plan hem 's nachts zogenaamd naar een zieke te roepen en hem dan in het café flink af te teugelen:

De lieve God heeft dit echter niet toegelaten; want de herbergier heeft het niet willen gedoogen. De aanvoerder van deze zaak kwam des nachts ten één ure mijns vaders huis voorbij, vloekende, scheldende en zingende; maar de Heer strafte hem: hij werd den dag daaraan krank, werd over zijn geheele ligchaam zwart, en in dezen toestand heeft hij eenige dagen leggen brullen als een stier, en zóó is hij gestorven. De Heere zegt: 'Raakt mijnen oogappel niet aan, en doet mijnen gezalfden geen kwaad'.¹⁵

Deze gebeurtenis moet in de jaren veertig van de negentiende eeuw plaatsgevonden hebben. Ze vertoont duidelijk overeenkomst met de eerder vermelde sagen uit Friesland over verijdelde moordaanslagen op protestantse dominees, die ongeveer in dezelfde tijd spelen.

De hier bij wijze van voorbeeld weergegeven verhalen zijn grotendeels afkomstig uit schriftelijke, contemporaine bronnen, zowel Nederlandse als buitenlandse: kranten, godsdienstige tijdschriften en stichtelijke literatuur. De meeste verhalen kwamen uit het buitenland, vooral uit Engeland, Amerika, Zwitserland, Frankrijk en Duitsland. In deze landen was eveneens sprake van religieuze opwekkingsbewegingen, die voor een deel al in de achttiende eeuw waren ontstaan en een grote invloed op het Nederlandse Réveil hebben uitgeoefend. Het spreekt vanzelf dat de redacteurs van de godsdienstige tijdschriften goed op de hoogte waren van deze internationale literatuur en daarvan rijkelijk gebruik maakten. Helaas vermelden zij hun bronnen vaak niet; we mogen al blij zijn als ze de taal waaruit ze hun verhalen hebben vertaald, vermelden. Ze drukten zowel persoonlijke ervaringen van tijdgenoten af als verhalen uit oudere literatuur. Omdat de bron-

nen hiervan in het algemeen niet genoemd worden, is het lastig deze verhalen te dateren en in een historische context te plaatsen.

De lezers van de godsdienstige tijdschriften putten eveneens uit allerlei schriftelijke bronnen. In *De christelijke verzamelaar* van 1853 werd op verzoek van een oude vrouw het verhaal over de bekering van drie joodse kinderen in Berlijn afgedrukt.¹⁶ De redacteur vermeldt zonder verdere bronvermelding dat het verhaal voor de eerste keer in 1794 in Amsterdam was gepubliceerd. Ook de lezers lieten vaak na hun bronnen te noemen. In *De zaadzaayer* van 1828 deelde de redacteur mee dat een lezer hem het verhaal van de jongeling en de engel had toegestuurd, zonder echter de bron te noemen. Hij had het daarom wat lang laten liggen.

In dit verhaal komt een jongeman een engel tegen die met hem meeloopt. De jongeman is vervolgens getuige van een reeks gruweldaden die door de engel worden begaan. Eerst steelt de engel een zilveren beker van arme mensen die hem en de jongeman gastvrij in hun huis hadden opgenomen. Hij geeft vervolgens de beker aan rijke, ongastvrije mensen. Daarna doodt de engel het kind van twee eerlijke mensen en werpt tenslotte een man, de enige zoon van een echtpaar, van de brug af het water in. De engel verklaart tenslotte aan de verbijsterde jongeman de zin van deze gruweldaden. Deze dienden er allemaal toe om erger te voorkomen, waardoor de mensen hun eeuwige heil verloren zouden hebben.¹⁷

Dit engelverhaal was volgens de redacteur niet nieuw, hij zou het al eens ergens gelezen hebben, maar wist niet meer waar. De legende komt overigens al voor in een prekenbundel uit 1611 van Valerius Herberger (1562-1627) en – in een breed uitgesponnen versie – in het stichtelijke werk *Munera dia salis oder Göttlicher Saltz-Schatz* uit 1661 van Johan Jacob Otho (1629-1669).¹⁸ Vanuit deze Duitse lutherse schriftelijke overlevering zal de redacteur van *De zaadzaayer* het verhaal gekend hebben. Ook al wist hij zijn bron niet meer, hij wilde het toch aan zijn lezers medelen, omdat hij had gemerkt dat dit verhaal een nuttige invloed op zijn toehoorders had uitgeoefend.

Twee godsdienstige tijdschriften

De hier vermelde religieuze verhalen die uit zeer verschillende bronnen afkomstig zijn, hebben binnen het Nederlandse volksverhaalonderzoek nog weinig aandacht gekregen. In dit artikel zal ik de belangrijkste thema's en motieven van deze verhalen beschrijven,

waarbij ik me beperk tot een aantal jaargangen van twee godsdienstige tijdschriften: de jaren 1853, 1860 en 1867 van *De christelijke verzamelaar* en de jaren 1866, 1873, 1880, 1885, 1890 en 1895 van *De christelijke familiekring*.

De christelijke verzamelaar (1851-1867) was het orgaan van de Vereniging ter Verbreiding der Waarheid, die in Amsterdam en andere plaatsen evangelisatie bedreef, bijbellessen organiseerde, met bijbels en stichtelijke lectuur colporteerde en naai-, brei- en zondagsscholen beheerde. *De christelijke familiekring* (1866-1918) was het maandblad van de Nederlandsche Zondagschool-Vereeniging, een koepelorganisatie voor de in alle delen van Nederland verspreide zondagsscholen. Van beide periodieken was Theodorus Matthijs Looman (1816-1900) de belangrijkste redacteur; hij was een spilfiguur in het Nederlandse Réveil, actief in tal van verenigingen en in Amsterdam werkzaam als godsdienstonderwijzer. Deze twee tijdschriften vormen slechts een klein onderdeel van het uitgebreide complex van protestantse tijdschriften, boeken en kranten, waarin eveneens deze 'waar gebeurde', stichtelijke verhalen voorkomen.

Als bron voor het volksverhaalonderzoek is deze protestantse literatuur nog niet systematisch onderzocht. Daarom zou het voorbarig zijn om de in beide onderzochte tijdschriften vermelde verhalen als representatief te beschouwen voor de gehele protestantse, door het Réveil beïnvloede stichtelijke literatuur. Bij de interpretatie van de in beide tijdschriften opgenomen verhalen moet er rekening mee gehouden worden dat deze tijdschriften bestemd waren voor mensen die evangelisatie moesten bedrijven, waarbij met name *De christelijke familiekring* voornamelijk gericht was op de zondagsschoolleraars die de verhalen in het onderwijs konden inzetten.

De verhalen kunnen ruwweg in de volgende, nauw met elkaar samenhangende thematische groepen worden onderverdeeld: het geloof in God, de bijbel, het gebed, de bekering, de dood, Gods hulp en Gods straf. Binnen deze thematische groepen kunnen ook weer bepaalde groepen en bepaalde verhaaltypen worden onderscheiden.

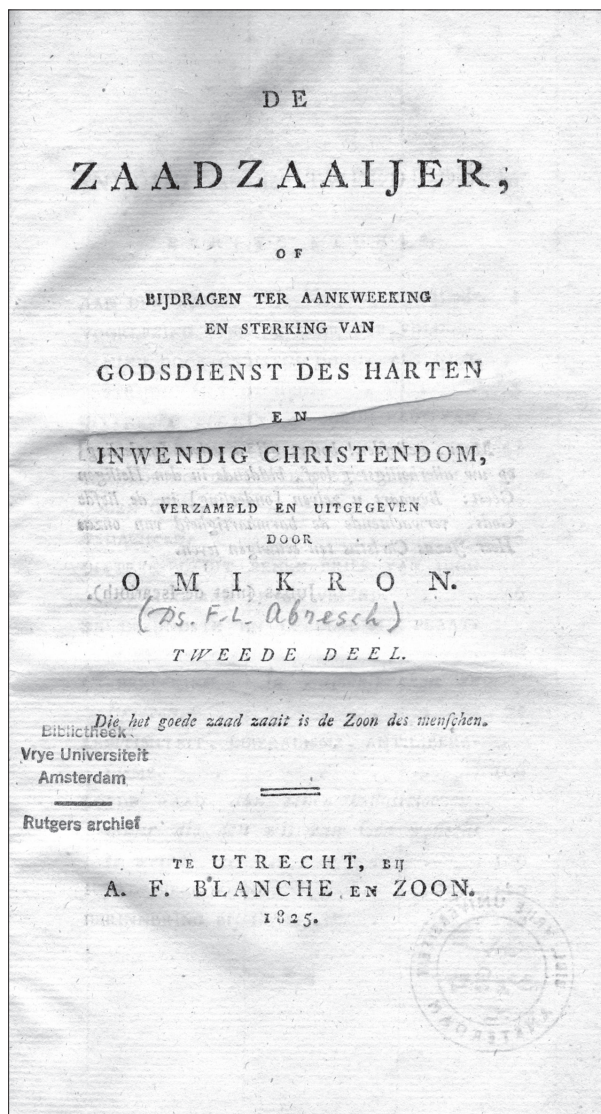
Het geloof in God

Het Réveil beschouwde het geloof in God als de eerste voorwaarde voor een zinvol leven op aarde en voor het verkrijgen van het eeuwige leven. Dat de goede werken, die bij de katholieken in hoog aanzien

staan, niet voldoende zijn, wordt in diverse verhalen gedemonstreerd.¹⁹ Van iedere gelovige wordt verlangd dat hij zich ook in het alledaagse leven daadwerkelijk op God verlaat en getuigenis aflegt van zijn geloof. Hiervan worden veel voorbeelden gegeven die het navolgen waard zijn. Ze stammen begrijpelijkerwijs nauwelijks uit de Middeleeuwen, maar ook betrekkelijk zelden uit de periode van het vroege christendom en de Reformatie. De meeste verhalen dateren uit de recente periode van de opwekkingsbewegingen van de achttiende en negentiende eeuw, die meer stroken met de geest van het Réveil, gericht als deze was op het persoonlijke ervaren en activeren van de gelovigen. Hiervoor waren vooral actuele voorbeelden nodig. Het is verder kenmerkend dat vaak eenvoudige mensen, die in de moderne samenleving geen belangrijke rol spelen, in deze verhalen prominent aanwezig zijn: soldaten, vrouwen, weduwen, kinderen en bekeerde heidenen.

Kinderen laten hun geloof nog niet door het denken wegdrücken, doen wat ze aangeleerd is en zijn hierdoor een uitstekend voorbeeld voor de volwassenen. Verscheidene verhalen gaan over dat kinderlijke vertrouwen op God. Een meisje dat een pop voor haar verjaardag krijgt, dankt hiervoor God.²⁰ Een vijfjarig kind, dat in de bijbel gelezen heeft dat Jezus niets had om zijn hoofd op neer te leggen, vindt het jammer dat het er toen niet bij geweest is, omdat het dan zijn eigen kussen aan Jezus gegeven zou hebben.²¹ De drie zonen van een arme kleermaker laten zich niet door de armoede ter neer drukken, maar zingen op aangeven van de jongste van de drie het lied 'De nood is niet grooter dan onze Helper magtig is'.²²

De tweede belangrijke groep van geloofsgetuigen zijn de pas bekeerde heidenen buiten Europa. De armzalige omstandigheden waarin deze mensen, vergeleken met de Europese christenen, moeten leven, maakt ze extra geschikt om als voorbeeld voor de betrekkelijk rijke Europeanen te dienen. Dat is duidelijk te zien in het verhaal over een negerin, een voormalige slavin in New Orleans, die zichzelf, haar man en later nog een slavin vrijkoopt. Als enige tegenprestatie vraagt zij de vrijgekochte slavin God te zoeken. 'Kan men nog de milddadigheid roemen van hen die van hun overvloed iets afzonderen tot ondersteuning der ongelukkigen, wanneer wij eene arme oude negerin, onwetend en door slavernij verlaagd, al haar goed zien opofferen voor het behoud ééner ziel!', zo luidt het commentaar bij deze geschiede-



Het oudste Réveiltijdschrift *De zaadzaaijer* (1821-1848) stond onder redactie van Omikron, pseudoniem van de hervormde predikant Frederik Lodewijk Abresch (1772-1856).

nis.²³ Een ander verhaal met de titel ‘Theologie van eenen Indiaan’ laat het verschil zien tussen een bekeerde Europeaan en Indiaan. De Europeaan blijft ook na zijn bekering een door zorgen geplaagd mens, de Indiaan daarentegen is een vrolijk mens en dankt God voor alles wat deze hem geeft.²⁴

Er is vanzelfsprekend ook behoefte aan voorbeelden van geleerden en van mensen met aanzien en macht. Zij moeten de gelovige laten zien dat zelfs dit soort mensen ondanks hun macht en geleerdheid toch trouw blijven aan hun geloof en zich aan Gods leiding onderwerpen. De generaals van Frederik de Grote worden vaak ten voorbeeld gesteld. Frederik de Grote zelf wordt in de verhalen vaak voorgesteld als iemand die de spot drijft met het geloof, maar die door zijn generaals op zijn nummer wordt gezet. Zo zegt generaal Schmettau tegen Frederik de Grote dat deze zichzelf benadeelt als hij hem, generaal Schmettau, van zijn geloof probeert te beroven. Want zonder geloof is de generaal tot niets in staat.²⁵ De getuigenissen van geleerden zijn bijzonder belangrijk omdat het christelijke geloof door de vooruitgang in wetenschap en techniek steeds verder onder druk komt te staan. De voorbeelden in mijn materiaal hebben onder anderen betrekking op Newton, Copernicus en Linnaeus. Van Linnaeus wordt gezegd dat hij diep overtuigd is geweest van de alwetendheid van God. Zo had hij boven de ingang van zijn collegezaal de volgende spreuk bevestigd: ‘Leef onbestraffelijk! – God is hier tegenwoordig!’²⁶

Het Réveil eiste van de christen niet alleen geloof in God, maar ook persoonlijke inzet om het geloof te verspreiden. De in- en uitwendige zending behoorden tot de kerntaken van het Réveil. De strekking van veel verhalen is dat ieder mens, al naar gelang zijn mogelijkheden, een bijdrage aan de verspreiding van het christelijk geloof kan leveren. Van Robert Morrison wordt verteld dat hij als jongen in de werkplaats altijd de bijbel open had liggen en met de andere leerjongens bad.²⁷ Later werd hij zendeling. De bijdrage mag nog zo gering en zelfs zinloos schijnen, de gevolgen kunnen soms werkelijk groot zijn. In een verhaal vraagt de zondagsschoolleraar zijn leerlingen om ieder een nieuwe leerling mee te brengen. Een meisje haalt haar vader over om met haar mee naar de school te gaan. De man gaat, leert lezen en schrijven en sticht tenslotte vierhonderd zondagsscholen, waar 33.000 kinderen worden onderwezen.²⁸

Zeer geliefd is het motief dat pas achteraf blijkt tot welke grote

gebeurtenis een bepaalde, meestal kleine of half mislukte daad van de gelovige heeft geleid. Zo probeert een zendeling in Londen schijnbaar met weinig succes het woord te richten tot een menigte mensen op straat. Na de woorden: 'God laat zich niet bespotten; wat de mens zaait, zal hij ook maaijen' laat zijn stem hem in de steek. Drie dagen later komen drie mensen naar hem toe en zeggen dat deze woorden hen door het hart gegaan zijn. Zij willen zich bekeren. Dit verhaal is een aanmoediging voor degenen, die denken niet te kunnen prediken, zo luidt het commentaar.²⁹

De bijbel

De bijbel bevat Gods Woord en is voor de christen de belangrijkste bron van het geloof. In het begin van de negentiende eeuw was de bijbel echter in brede lagen van de Europese bevolking onbekend. In 1804 werd de British and Foreign Bible Society gesticht, en in navolging daarvan in 1814 het Nederlandsch Bijbelgenootschap. Vijftig jaar later had het Engelse bijbelgenootschap 43 miljoen bijbels over de hele wereld verspreid. Zowel in de inwendige als uitwendige zending vormt de bijbel het meest zichtbare merkteken van het protestantse geloof en fungeert daardoor als kernmotief in veel verhalen.

In katholieke en niet-christelijke landen stuit de bijbel op sterke weerstand van de geestelijkheid ter plaatse en is ze soms een verboden boek. De verhalen laten zien hoe de bijbel ondanks die weerstand toch haar weg naar de mensen vindt. Bijbels worden in katholieke gebieden binnengesmokkeld en inbeslaggenomen bijbels worden door de douaniers met grote aandacht gelezen.³⁰ In Spanje wordt een winkelier door een priester gedwongen zijn bijbel weg te doen. Hij gebruikt de bladen van de bijbel om zijn artikelen in te pakken. 'Zóó werden zij als vredeboden verspreid, en door menigeen gelezen. De dorpelingen vroegen den winkelier waar hij die bladen van daan had; en toen de kolporteur in dat dorp terug kwam, kochten zij in het openbaar het beste van alle boeken.'³¹

De christenen in deze zendingsgebieden leggen vaak een buitengewoon grote liefde voor de bijbel aan de dag. Zij laten zich tegen betaling uit de bijbel voorlezen,³² lopen 33 uur om ergens een bijbel te kopen³³ en verklaren dat stof nooit de bijbel zal bedekken.³⁴ De bijbel fungeert vaak als instrument om mensen te bekeren die op de een of andere 'toevallige' wijze voor het eerst een bijbel in handen krijgen of

een bepaalde bijbeltekst lezen. De bijbel neemt in deze verhalen soms wonderbaarlijke trekken aan. Zo slaat iemand de bijbel precies op die plek open waaraan hij zojuist had gedacht.³⁵ Over keizer Alexander I van Rusland wordt vermeld dat drie mensen uit zijn gevolg onafhankelijk van elkaar de bijbel op dezelfde, voor Alexander betekenisvolle passage, Psalm 91, openslaan.³⁶ Wanneer de tot het katholieke geloof bekeerde graaf Nadosta alle bijbels laat verbranden, waait een bijbelblad uit het vuur omhoog en komt op de schoot van de graaf terecht: 'Met siddering las hij op dat blad: Het woord Gods blijft in eeuwigheid.'³⁷

De bijbel is vaak het laatste houvast in nood. Sommige verhalen gaan over soldaten die zich in hun laatste uur uit de bijbel laten voorlezen en daardoor rustig sterven. Over Samuel Procter wordt bericht dat zijn bijbel hem in de slag van Waterloo tegen een kogel heeft beschermd. Die zou halverwege in de bijbel zijn blijven steken. Het was geen toeval. 'Neen, allen die het zagen, moesten erkennen, dat Procter onfeilbaar een kind des doods geweest zou zijn, indien God zijn Woord niet ten pantser had doen verstrekken van zijnen knecht.'³⁸

Het gebed

Bidden is voor de gelovige het middel bij uitstek om het geloof persoonlijk te ervaren. Veel verhalen laten zien dat men zich nooit ervan moet laten weerhouden, ook niet door hoge heren, om te bidden. Zo maakt een jood eerst zijn gebed af alvorens hij bij koning Lodewijk XIV op audiëntie gaat.³⁹ Minister Von Pfeil laat Frederik de Grote wachten tot hij zijn dagelijkse bidstonde beëindigd heeft. 'Na eenigen tijd verscheen de trouwe dienaar voor zijnen aardschen koning, en verontschuldigde zich met deze woorden: "Uwe majesteit gelieve mij allergenadigst te verschoonen, ik bevond mij zoo even in de tegenwoordigheid van den Koning aller koningen".'⁴⁰

De meeste verhalen laten de heilzame werking van het bidden zien, in de eerste plaats op degene die bidt. Bidden is een oefening in het geloof, zegt een arme weduwe, van wie de gebeden vaak door God zijn verhoord.⁴¹ Samuel Mills, die kort ervoor nog tegen zijn moeder had gezegd dat het beter ware geweest als hij nooit was geboren, bidt in een bos tot God en wordt vanaf dat moment een gelovig christen. Hij sticht later het Amerikaanse zendingsgenootschap.⁴²

Het bidden bekeert ook degenen die hiervan getuige zijn. Dit is

een extra argument om het in geen enkel geval achterwege te laten. Bidden helpt. Vandaar dat het gebed ook bewust wordt ingezet om de werkelijkheid te beïnvloeden. In allerlei noodsituaties wordt gebeden: voor de genezing van zieken, voor de bekering van een moderne dominee enzovoort. De gelovige wordt dus voorgehouden, dat hij God alles vragen kan en dat gebedsverhoring een normale zaak is. Van een oude negerin wordt verteld dat zij gebedsverhoring niet iets wonderbaarlijks vindt, want 'het lijkt op Jezus om dit te doen'. De redacteur merkt hierbij op dat dit een beschamend voorbeeld voor 'menig blanken christen' is.⁴³

De bekering

De bekeringsverhalen vormen een aparte groep. Sommige kwamen we al in de vorige thematische groepen tegen. De bijbel, het gebed en de verkondiging van het geloof leiden immers vaak tot de bekering van zondaars, van misdadigers, maar ook van gewone brave mensen. Een geliefd thema vormt de bekering van andersgelovigen: katholieken, joden en heidenen. De katholieke landen, met name Italië, Ierland en België, verschaften voortdurend voorbeelden van vervolging van bekeerde katholieken door de katholieke geestelijkheid.

Ook Nederland zelf kent zulke verhalen, voornamelijk rond het midden van de negentiende eeuw. Gemengde huwelijken van protestanten en katholieken vormen vaak het begin van conflicten. Helaas moet de bekering vaak gestimuleerd worden door allerlei vormen van tegenslag, in het bijzonder door ziekte en dood. Ook hierin ziet men de hand van God. Het ongeluk op aarde wordt daarom positief gewaardeerd omdat het tot het eeuwige heil kan leiden. Men denke in dit verband aan het verhaal van de jongeman en de engel aan het begin van dit artikel.

Wanneer in 1867 in Nederland de cholera heerst, wordt er in *De christelijke verzamelaar* door een lezer, waarschijnlijk een dominee, op gewezen, dat de cholera veel zielen voor het koninkrijk van God heeft gewonnen.⁴⁴ In hetzelfde tijdschrift wordt een artikel uit het *Leidsch Dagblad* afgedrukt, waarin de cholera een harde leermeester en een liefderijke hemelbode wordt genoemd, die niet alleen reinheid en onthouding, maar ook het geloof bevordert.⁴⁵ De mens dient de waarschuwing van God ter harte te nemen. Het is in deze optiek dus verkeerd om de ziekte slechts met medicijnen te willen bestrijden.

De mens moet zich eerst bekeren. Niet alleen in stichtelijke verhalen, maar ook in de praktijk van het dagelijks leven wordt dit standpunt met overtuiging uitgedragen.

Het nauwe verband dat men ziet tussen de bekering van de mens en het leed in de wereld blijkt duidelijk uit de open brief naar aanleiding van de toen heersende veepest. De brief, geschreven door het bestuur van de Vereeniging ter Verbreiding der Waarheid te Amsterdam, werd onder anderen aan de koning, de ministers en de volksvertegenwoordiging en aan enkele kranten en tijdschriften toegestuurd. De brief werd op 12 maart 1867 in de belangrijkste Nederlandse kranten, het *Algemeen Handelsblad* en de *Haarlemsche Courant*, afgedrukt. De briefschrijvers richtten zich tegen hen die Gods hand in deze plaag ontkennen. De veepest is volgens hen door toedoen van God over het Nederlandse volk gekomen vanwege zijn zonden. God roept het Nederlandse volk daarmee op zich te bekeren.⁴⁶ Met deze brief menigen T.M. Looman als president en W. Hultzer als secretaris van de vereniging zich in de toen ook in de pers gevoerde discussie over de vraag of het voor de bestrijding van de veepest eigenlijk wel zin heeft om zieke dieren af te slachten. Beiden zijn daar tegen.

De dood

Een gelovig christen behoort niet bang te zijn voor de dood, maar in tegendeel blij te zijn dat hij spoedig bij God in de hemel is. Het sterven wordt hierdoor een interessante test voor de zuiverheid en de kracht van het geloof. De meeste verhalen rond dit thema demonstreren het voorbeeldige, mooie sterven van echt gelovige, ‘bekeerde’ mensen. Bij het mooie sterfbed hoort onder andere, dat de stervenden psalmen en gezangen zingen, veel bidden, zich laten voorlezen uit de bijbel, blijmoedig zijn omdat ze naar God gaan, en de nabestaanden troosten. Zeer in trek zijn de sterfbedden van geloofshelden zoals zendelingen, predikanten en andere bekende personen zoals Walter Scott en Gaspard de Coligny. Maar ook van gewone mensen zoals kinderen, soldaten en in het stervensuur bekeerde zondaren en katholieken wordt graag het sterfbed beschreven.

Een mooi sterfbed wordt beschouwd als een concreet resultaat van het geloof in God. De stervende kinderen zijn meestal zondagsschoolkinderen die dankzij het genoten godsdienstonderwijs in staat zijn tevreden en rustig te sterven. In één van de verhalen bedankt een vader

de zondagsschoollerares voor de mooie dood van zijn dochtertje.⁴⁷ Deze houding tegenover de dood heeft tot gevolg dat het leven voor de niet-bekeerde mens belangrijker is dan voor de gelovige christen. In enkele verhalen komt dit duidelijk tot uiting. Zo wordt verteld dat in een mijn een ongeluk plaatsvindt. Van de twee mijnwerkers kan er slechts één met een mand omhooggetrokken worden. De vrome mijnwerker laat zijn niet-bekeerde collega voorgaan: 'Jij moet leven, ik wil sterven, want jij bent een onbekeerde zondaar'.⁴⁸

Als contrast tot deze mooie sterfbedden wordt soms beschreven, hoe ongelovigen en zondaren een verschrikkelijke dood moeten sterven. Het betreft een betrekkelijk kleine groep verhalen over bekende personen, die zich tijdens hun leven weinig om God bekommerd hebben of zijn bestaan geheel ontkend hebben zoals Voltaire. Hun verschrikkelijke dood wordt met een zekere wellust beschreven.⁴⁹ In deze verhalen sterven de zondaren nog hun eigen, natuurlijke dood. God is echter ook in staat het leven van zondaren voortijdig te beëindigen. Dit is het geval bij het volgende thema.

Strafen hulp van God

Zowel *De christelijke verzamelaar* als *De christelijke familiekring* bevatten verhalen over het directe ingrijpen van God waardoor mensen gered of gestraft worden. In de geanalyseerde jaargangen van deze tijdschriften worden meer goddelijke reddingen (38) dan straffen (10) vermeld. De goddelijke reddingen komen in beide tijdschriften ongeveer even frequent voor. De goddelijke bestraffingen worden vaker in *De christelijke verzamelaar* (9) dan in *De christelijke familiekring* (1) vermeld. Dit hangt waarschijnlijk samen met het verschillende karakter van deze tijdschriften en hun lezerspubliek. *De christelijke familiekring* is via de zondagsschoolonderwijzers meer op kinderen gericht en waarschijnlijk wilde men de kinderen niet confronteren met geweld van de kant van God.

In de verhalen over de bestraffing door God vormen twee soorten zonden de aanleiding: het geweld tegen gelovige protestanten en het rechtstreeks beledigen of uitdagen van God. In de verhalen blijft het geweld tegen christenen en protestanten meestal onbestraft, omdat de kracht van het geloof van de vervolgdgen centraal staat. De twee verhalen in *De christelijke verzamelaar* waarin God de geweldplegers wel straft, vormen dus een uitzondering. Het gaat om de leider van een

aanslag op een vrome christen⁵⁰ en om koning Karel IX van Frankrijk, die de protestanten heeft vervolgd.⁵¹

Godslastering wordt altijd onmiddellijk of in ieder geval nog tijdens het leven bestraft. Het gaat om vloeken, een valse eed bij God zweren en spotten, allemaal daden die God uitdagen om in te grijpen. God laat niet met zich spotten. De verhalen demonstreren de waarheid van dit bijbelwoord. De straf die God aan de zondaar toedient, hangt vaak nauw samen met de zonde die hij heeft begaan. Een man vloekt dat de bliksem hem mag treffen, en wordt vervolgens ook door de bliksem getroffen.⁵² Anderen worden, al naar gelang de inhoud van de vloek, blind of hondsdel.⁵³

Veel frequenter zijn de verhalen waarin God degenen helpt die op Hem vertrouwen. Hij komt hen in allerlei gevaarlijke situaties zoals ziekte, armoede, storm op zee, onweer, moordaanslagen en oorlog te hulp. Het zijn vooral kinderen, weduwen en (Nederlandse) soldaten die Hij helpt. De redding vindt bijna altijd pas plaats nadat men God om hulp heeft geroepen. Maar als dat laatste niet het geval is, wordt achteraf de redding uit de nood toch ook aan de hulp van God toegeschreven. God bedient zich hiertoe in het algemeen van natuurlijke middelen, waarvan ten hoogste gezegd kan worden dat ze op wonderbaarlijke wijze op het juiste moment present zijn. Zo is er het uit een Duits weekblad overgenomen verhaal over een arme vrome weduwe, die haar enige koe moet verkopen om haar schulden te betalen. Voor dat de koe wordt opgehaald bidt ze tot God. Direct daarop komt haar zoontje de kamer in gerend met twee gele geldstukken die zojuist door een mol uit de grond omhoog gewoeld zijn.⁵⁴

De hulp neemt soms wonderlijke trekken aan. Zo ontsnapt een al door piraten geënterd schip met gelovige, biddende christenen aan boord op de volgende wijze:

Eene wonderbare beweging overweldigde nu het slingerend vaartuig. Het draaide zich een tijd lang als in een kring rond. De manschap scheen niet meer meester van hetzelfde, maar het was als in de macht van de golven der zee. De elementen hadden zich als het ware in den strijd gemengd met den roover; in één woord: de Brittannia werd rechtstreeks naar het zuiden heen gestormd.

Later verklaarde de inmiddels bekeerde kaperkapitein dat hij met zijn

kijker had gezien hoe het schip met talloze zeilen bedekt leek te zijn: 'het kwam mij duidelijk voor, alsof een heir van engelen voor het schip henen vloog, terwijl mijn trotsche oorlogsbrik met duivelen omringd was, die zich aan het stuurroer vastklemden'.³⁵

Mondelinge en schriftelijke overlevering

Behalve de hier behandelde thematische groepen is er nog een kleine groep verhalen over verschillende thema's, bijvoorbeeld de afkeer van de kermis, de verhouding van de mens tot het dier, en de betekenis van dromen. Verder zijn er verhalen zonder religieuze inhoud, die echter, verbonden met een religieus gegeven, het karakter van een gelijkenis aannemen. Deze gelijkenissen, die in *De christelijke verzamelaar* nauwelijks voorkomen, vormen in *De christelijke familiekring* gemiddeld ongeveer 15% van de verhalen. Tegen het eind van de negentiende eeuw neemt het aantal religieuze verhalen in *De christelijke familiekring* geleidelijk af: 61 (1866), 35 (1873), 20 (1880), 25 (1890) en 14 (1895). *De christelijke verzamelaar*, die gedurende een kortere periode (1852-1867) verschijnt, laat geringere veranderingen zien: 59 (1853), 39 (1860) en 37 (1867). Men zou de afname van religieuze waar gebeurde verhalen in verband kunnen brengen met het verminderen van de godsdienstige spanningen. Deze afname is vrij gelijkmatig verdeeld over de verschillende thematische groepen, zoals uit onderstaande tabel blijkt.

	<i>De christelijke verzamelaar</i>			<i>De christelijke familiekring</i>				
	1853	1860	1867	1866	1873	1880	1890	1895
Geloof	9	16	13	19	12	3	5	5
Bijbel	4	1	1	8	5	4	1	2
Gebed	4	3	5	4	3	4	6	1
Bekering	20	18	6	8	9	4	10	3
Dood	8	5	6	11	3	2	2	4
Straf	5	1	3	1	0	0	0	0
Hulp	10	2	3	13	5	1	2	2

Het is opvallend dat verhalen over de dood in de gehele periode vermeld blijven worden, ook in *De christelijke familiekring*, en dat hierin bij voorkeur het sterfbed van (zondagsschool)kinderen wordt

beschreven. Het is onduidelijk of we hier te maken hebben met een algemene tendens in de Nederlandse of internationale, protestantse stichtelijke lectuur.

Hoewel de verhalen grotendeels van buitenlandse herkomst zijn, hoeft dit niet te betekenen dat er geen door cultuur en godsdienst bepaalde verschillen tussen de afzonderlijke landen mogelijk zijn. Het zijn natuurlijk in de eerste plaats de redacteurs van de tijdschriften die de verhalen selecteren en hierbij rekening moeten houden met de smaak en de opvattingen van hun lezerspubliek. Dit laatste geldt in het bijzonder voor de als voorbeeld gebruikte verhalen, omdat die de feitelijke gebeurtenissen op een manier interpreteren die ook voor de lezers nog plausibel moet zijn.

Niet iedere godsdienstige opvatting of duiding van een gebeurtenis wordt acceptabel gevonden. Zo merkt de vertaler van de *Erzählungen* van Johann Heinrich Jung-Stilling in het voorbericht op dat hij zich niet kan vinden in alle ideeën van de auteur.⁵⁶ Met name Jung-Stillings opvatting, dat de straf van een zondaar door de goede werken van de nabestaanden kan worden verminderd, is voor de vertaler aanleiding voor een uitvoerig commentaar, waarin hij uiteenzet dat deze opvatting niet strookt met het protestantisme. De thema's van de Nederlandse religieuze verhalen komen overigens allemaal ook in het werk van Jung-Stilling voor. Het omgekeerde is echter niet geval. Verhalen bijvoorbeeld waarin God wraak neemt op de nakomelingen van een zondaar om hen aan de misdaden van hun voorgelacht te herinneren, ontbreken geheel in de themagroep 'straf' van ons verhalenbestand. Dat is geen toeval.

Ursula Brunold-Bigler, die studie heeft gemaakt van negentiende-eeuwse volksalmanakken uit Zwitserland, onderscheidt in de protestantse volksalmanakken vier, overigens niet nader gekwalificeerde groepen verhalen met een religieuze thematiek: bijbel en preek; het wonderen verrichtende kind; dieren als werktuigen van God; beloning en straf.⁵⁷ De verhalen die ze onder deze thema's groepeeren, komen voor een deel ook in het Nederlandse bestand voor. Alleen het thema van de dieren als werktuig van God komt hier nauwelijks voor. Anderzijds ontbreekt in de Zwitserse volksalmanakken het thema van de dood. Dit is ook het geval bij de verhalen die de kracht van het geloof en het godsvertrouwen moeten demonstreren. Een nauwkeurige vergelijking tussen diverse nationale verhaalbestanden vergt uiteraard een veel uitgebreidere analyse.

Tot slot nog enkele opmerkingen over de relatie van deze waar gebeurde verhalen tot de mondelinge overlevering. We constateerden al dat de verhalen op eigen ervaringen, mededelingen van tijdgenoten en, voor het grootste deel, op schriftelijke bronnen gebaseerd zijn. Deze uit schriftelijke bronnen overgenomen verhalen berusten tenminste voor een deel, mogelijk zelfs voor het grootste deel, weer op mondeling circulerende verhalen. De redacteur van *De christelijke familiekring* deelt over een gebeurtenis die in een Hongaars dorp heeft plaatsgevonden, mee dat er in het hele dorp over gesproken is.⁵⁸ Omgekeerd moet er rekening mee gehouden worden dat schriftelijk vastgelegde verhalen op hun beurt de mondelinge traditie beïnvloeden of hiervan deel gaan uitmaken.

Het Nederlandse volksverhaalonderzoek is zich pas laat voor deze ten dele waarschijnlijk kort levende verhalen gaan interesseren. Het antwoord op de vraag hoe nauw mondelinge en schriftelijke overlevering hier op elkaar inwerken, verdient nog de nodige aandacht.

Noten

- * Geactualiseerde vertaling van: Ton Dekker, 'Wahre religiöse Geschichten in der niederländischen mündlichen und schriftlichen Tradition', *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 26 (1985-1986) 93-107. Over sommige onderdelen van deze bijdrage zijn inmiddels uitvoeriger studies verschenen. Zie voor de engelenwacht, Fred van Lieburg, *De engelenwacht. Geschiedenis van een wonderverhaal* (Kampen 2000); voor T.M. Looman en zijn activiteiten, Annemarie Houkes, 'Réveil van het volk. De Vereeniging ter Verbreiding der Waarheid 1847-1870', *Documentatieblad voor de Nederlandse Kerkgeschiedenis na 1800* 63 (2005) 68-86.
1. Nederlandse volksverhalenbank, Corpus Jaarsma, verslag 938, verhaal 1 (ID CJO93801), raadpleegbaar op www.verhalenbank.nl.
2. Nederlandse volksverhalenbank, Corpus Jaarsma, verslag 680, verhaal 12 (ID CJO68012), raadpleegbaar op www.verhalenbank.nl.
3. F.L. Bos, *Archiefstukken betreffende de Afscheiding van 1834*, 4 delen (Kampen 1939-1946) dl. 2 (oktober 1834-einde 1835).
4. M. Elisabeth Kluit, *Het protestantse Réveil in Nederland en daarbuiten 1815-1865* (Amsterdam 1970).
5. J. van der Kooi, *Volksverhalen in Friesland. Lector en mondelinge overlevering* (Groningen 1984).
6. J.R.W. en M. Sinninghe, *Zeeuws sagenboek* (Zutphen 1933) 207-208.
7. A. van der Meiden, *De zwarte-kousen kerken. Portret van een onbekende bevolkingsgroep* (Utrecht 1968) 59v, 138, 164-166; J. Wesseling, *De Afscheiding van 1834 in Friesland*, 3 delen (Groningen 1980) dl. 1, g.
8. A.J. Dekker, '150 jaar Nederlands volksverhalenonderzoek', *Volkskundig bulletin* 4 (1978) 1-28; idem, 'Zonder verzamelaars geen sprookjes', *Volkskundig bulletin*

- 24 (1998) 214-237.
9. De verhalen zijn slechts gedeeltelijk gepubliceerd in A.J. Dekker en J.J. Voskuil (red.), *Nederlandse volksverhalen* 3 dln. (Amsterdam 1978-1993).
 10. 'De spotter gestraft', *De christelijke verzamelaar* 16 (1867) 105; een bijna letterlijke weergave van een regel uit Psalm 58:8 in de berijming van 1773.
 11. Omikron, 'Opdragt', *De zaadzaayer; of bijdragen ter aankweking en sterking van godsdienst des harten en inwendig christendom* 1 (1821-1822) 7-11, aldaar 8-9.
 12. 'Brief van mevrouw van Schaffelaar aan vrouw De Wit, te Garderen, (hare gewezen dienstmaagd)', *De zaadzaayer* 1 (1821-1822) 336-340.
 13. Omikron, 'Geloof eens stervenden', *De zaadzaayer* 1 (1821-1822) 341-344.
 14. P. van Beusekom, 'Droefheid en vertroosting. Droevig afsterven binnen vier dagen van mijne vijf overgebleven kinderen', *De christelijke verzamelaar* 9 (1860) 26-33.
 15. 'Verhaal van een merkwaardige geestelijke opwekking', *De christelijke verzamelaar* 2 (1853) 107-111.
 16. 'Jezus liefde betoond aan drie joodsche kinderen', *De christelijke verzamelaar* 2 (1853) 25-32.
 17. 'De jongeling en de engel (Eene gelijkenis)', *De zaadzaayer* 3 (1828) 428-435.
 18. Herbert Wolf, 'Erzähltraditionen in homiletischen Quellen' in: Wolfgang Brückner (red.), *Volks Erzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus* (Berlijn 1974) 705-756, aldaar 724-725.
 19. Zie bv. *De christelijke verzamelaar* 16 (1867) 112.
 20. 'Dankbaarheid', *De christelijke verzamelaar* 16 (1867) 112.
 21. *De christelijke familiekring* 1 (1866) 44.
 22. 'Hoe God het werk der zondagsschool zegent', *De christelijke familiekring* 1 (1866) 43.
 23. 'De slavin door eene negerin vrijgekocht', *De christelijke verzamelaar* 9 (1860) 83-84.
 24. J.M., 'Theologie van eenen Indiaan', *De christelijke verzamelaar* 2 (1853) 253.
 25. 'Frederik de Grote en generaal Schmettau', *De christelijke familiekring* 1 (1866) 127; een vergelijkbaar antwoord geeft generaal Von Zieten: Wie het geloof ondergraaft, ondergraaft het welzijn van de staat (*Kerkelijk Weekblad* 23 juni 1865).
 26. T.M.L[ooman], 'Gods Alwetendheid', *De christelijke familiekring* 4 (1869) 32.
 27. 'Ik zal het beproeven', *De christelijke familiekring* 1 (1866) 6v.
 28. 'Eén geworden tot duizend', *De christelijke familiekring* 4 (1869) 32.
 29. 'De hamer, welke den steen verbrijzelt', *De christelijke familiekring* 1 (1866) 78.
 30. 'De douanen die eene aanhaling deden', *De christelijke familiekring* 8 (1873) 24.
 31. T.M.L[ooman], 'De bladen van een bijbel', *De christelijke familiekring* 8 (1873) 88.
 32. B. 'De oude klompenmaker', *De christelijke verzamelaar* 9 (1860) 221-228.
 33. 'De Heilige Schrift gewaardeerd', *De christelijke familiekring* 1 (1866) 12.
 34. 'Berichten', *De christelijke familiekring* 25 (1890) 80.

35. P. van Beusekom, 'Droefheid en vertroosting. Droevig afsterven binnen vier dagen van mijne vijf overgebleven kinderen', *De christelijke verzamelaar* 9 (1860) 26-33.
36. W. 'Keizer Alexander I en de bijbel', *De christelijke verzamelaar* 16 (1867) 148-150. Dam Jaarsma noteerde in 1969 een vergelijkbaar verhaal waarin de zegsman vertelt dat hij, indien hij een 'antwoord van de hemel' wil, hij steeds de bijbel op een willekeurige plek openslaat en daar altijd het antwoord op zijn vraag aantreft (Nederlandse volksverhalenbank, Corpus Jaarsma, verslag 633, verhaal 14 (ID CJo63314), raadpleegbaar op www.verhalenbank.nl).
37. *De christelijke familiekring* 1 (1866) 96.
38. 'Twee gevallen uit de slag bij Waterloo', *De christelijke familiekring* 30 (1895) 128. Het verhaal komt onder andere ook voor in Chr. Möhrle, *Verhalen voor kinderen, bewerkt naar het Hoogduitsch* (Amsterdam 1839) 130-131. In de *Stemmen en beschouwingen* 1 (1838-1839) 514-517, wordt dit boekje besproken en geeft de recensent deze 'zeer merkwaardige' geschiedenis van Samuel Procter in z'n geheel als voorbeeld weer.
39. 'Lodewijk XIV en de heer Cerfers', *De christelijke verzamelaar* 2 (1853) 229.
40. 'Een krachtig gebed des rechtvaardigen vermag veel', *De christelijke familiekring* 8 (1873) 191.
41. 'Goddelijke uitreddingen', *De christelijke verzamelaar* 2 (1853) 229.
42. 'Gods kracht is in den zwakken machtig', *De christelijke verzamelaar* 16 (1867) 110-112.
43. 'Wij wisten wel dat gij ja zoudt zeggen', *De christelijke familiekring* 25 (1890) 141-142.
44. 'De cholera', *De christelijke verzamelaar* 16 (1867) 106-109.
45. 'De cholera', *De christelijke verzamelaar* 16 (1867) 81-83.
46. De brief ('De veepest') werd ook afgedrukt in *De christelijke verzamelaar* 16 (1867) 256-257.
47. 'Hoe God het werk der zondagsschool zegen', *De christelijke familiekring* 1 (1866) 43.
48. 'Wonderbare beschikking Gods', *De christelijke verzamelaar* 9 (1860) 212-213.
49. Zie o.a. R.v.M., 'Rampzalig uiteinde of vertwijfeld en wanhopig sterfbed van den beruchten vrijgeest Voltaire', *De christelijke verzamelaar* 2 (1853) 202-205.
50. 'Verhaal van een merkwaardige geestelijke opwekking', *De christelijke verzamelaar* 2 (1853) 107-111.
51. 'Het schreeuwende bloed', *De christelijke verzamelaar* 16 (1867) 258.
52. 'Een treffend voorval', *De christelijke verzamelaar* 2 (1853) 198-202.
53. J.L., 'De vloeker bestraft', *De christelijke verzamelaar* 2 (1853) 215-216; 'Goddelijk strafgericht', *De christelijke verzamelaar* 2 (1853) 215-216.
54. 'Opmerkelijke gebedsverhoring', *De christelijke verzamelaar* 2 (1853) 186-187.
55. T.M.L.[ooman], 'De zendelingen en de kaper-kapitein, of treffend voorbeeld van gebedsverhooring en bekeering', *De christelijke familiekring* 8 (1873) 206-207.
56. Johann Heinrich Jung-Stilling, *De christelijke menschenvriend, in verhalen voor burgers en boeren* 2 dln. (2e druk; Amsterdam 1821-1823); de eerste druk van het eerste stuk was in 1806 verschenen.

57. Ursula Brunold-Bigler, *Die religiösen Volkskalender der Schweiz im 19. Jahrhundert* (Basel 1982).
58. T.M.L[ooman], 'De voor geld en niet voor niet gelezen bijbel', *De christelijke familiekring* 8 (1873) 96.



Jessica's eerste gebed: een protestants-christelijk stadssprookje?

Jacques Dane* en Richard van Schoonderwoerd

‘Jessica,’ zeide hij treurig, ‘woont gij hier?’
 ‘Ja,’ antwoordde zij, ‘maar wij hadden eene mooiere kamer dan deze, toen ik eene fee was, en moeder in de komedie speelde, en wij zullen het beter hebben, als ik groot ben, ten minste, als ik mooi genoeg ben, om even als zij te spelen.’¹

In het door de Britse Religious Tract Society uitgegeven kinderboekje *Jessica's first prayer* (1866) komt tussen de vraagsteller – een dominee – en het in een krot wonende meisje Jessica terloops het thema ‘fee’ ter sprake. Ze vertelt de dominee dat ze samen met haar moeder in een komedie speelde, als fee. Maar toen ze ‘groot en leelijk’ werd, mocht ze niet meer mee doen: ‘Als ik mooi ben, wanneer ik groter word, zegt moeder, dan mag ik ook weer spelen, maar ik moet nog lang wachten.’²

In sprookjes is een fee een met tovermacht begaafd bovenaards wezen. Jessica daarentegen lijkt meer op een gevallen fee, die haar toverkracht is kwijtgeraakt: als klein kind – peuter, kleuter – speelde ze, naar eigen zeggen, met haar moeder mee in een *phantomime* (in de Nederlandse editie uit 1867 vertaald als ‘komedie’).³ Toen ze ouder werd – een schoolkind – kon ze niet meer voor fee doorgaan. Pas wanneer Jessica in de puberteit komt, mag ze weer meedoen.

De moeder is in *Jessica's eerste gebed* de grote afwezige: ‘moeder is de heele nacht weggeweest en heeft de sleutel meegenomen’. Omdat de moeder bang is dat haar doodzieke kind een besmettelijke ziekte onder de leden heeft, is ze zelfs weggevlucht.⁴ Deze moeder heeft duidelijke trekken van een ontaarde ‘sprookjesmoeder’, zoals bij Hans en



'WHY DON'T YOU GO AWAY, LITTLE GIRL?'



Jessica bij het stalletje van Daniël Standring. De Nederlandse illustrator J.H. Isings (rechts) blijkt minder origineel dan verwacht; hij heeft goed gekeken naar de illustraties uit 1867 van de Britse illustrator Gordon Brown (links).

Grietje, die door hun moeder worden weggestuurd, of Sneeuwwitjes boze stiefmoeder, die uit jaloezie haar veel mooiere stiefdochter wil laten vermoorden.

Wanneer het feeën- en moederthema geïsoleerd wordt, zoals hierboven is gedaan, dan lijkt *Jessica's eerste gebed* nauw verwant aan het sprookjesgenre.⁵ Maar het verhaal over Jessica, geschreven door Sarah Smith (1832-1911) onder het pseudoniem Hesba Stretton, behoort tot de zogenaamde 'evangelische fictie'. Dit in de negentiende en twintigste eeuw in Nederland op zondagsscholen en christelijke dag-scholen aan generaties kinderen uitgedeelde geschenkboekje vertelt griezellig echt over een straatarm Londens meisje – een 'kleine heidin'⁶ – verkerend aan de rafelrand van de samenleving, dat in contact komt met gelovigen en uiteindelijk God vindt.

Jessica's eerste gebed is een klassiek, clichématig bekeringsverhaal. Het merendeel van de vaak abominabel slecht geschreven en onooglijk uitgegeven protestants-christelijke geschenkboekjes uit de negentiende en twintigste eeuw kwam terecht op de mestvaalt van de geschiedenis.⁷ Uitgever G.F. Callenbach (1933), telg uit de bekende Nijkerkse protestants-christelijke uitgeversfamilie, had in 1977 niet voor niets zijn bedenkingen, toen een medewerker hem voorstelde *Jessica's eerste gebed* opnieuw uit te geven – Callenbach had in 1936 de laatste, 22ste druk verzorgd. In Callenbachs ogen was Strettons verhaal niet meer dan een 'een larmoyante, zouteloze bekeringsgeschiedenis'.⁸

Callenbach zette zijn reserves echter aan de kant en luisterde naar zijn medewerker, die kennelijk voeling had met het publiek voor dit soort verhalen. Vier decennia na de laatste druk bracht de uitgever een nieuwe, door de hoofdonderwijzer W.P. Balkenende (1927-2001) uit Bunschoten hertaalde editie uit; Balkenende veranderde sommige archaïsch en plechtstatig aandoende woorden en zinnen in eigentijds Nederlands. In 2002 verscheen nog een luxe pretentuitgave in groot formaat, ditmaal hertaald en bewerkt door Nico Eikelenboom. In 2009 tenslotte bracht Callenbach – inmiddels een imprint van het Kamper uitgeversconcern Kok – *Jessica's eerste gebed* als luisterboek uit.⁹

Wereldwijd kreeg Hesba Strettons pennenvrucht een warm onthaal; het werd een internationale 'best-selling tear-jerker'.¹⁰ Kunnen we *Jessica's eerste gebed* een protestants-christelijk 'stadssprookje' noemen? Het genre van de 'evangelische fictie' vertoont overeenkomsten met

het volksverhaal in het algemeen en het sprookje in het bijzonder, maar van oudsher worden in (orthodoxe) protestants-christelijke kringen sprookjes op basis van Deuteronomium 18:10-12 afgewezen.¹¹ In deze bijdrage wordt aan de hand van *Jessica's eerste gebed* nader ingegaan op de relatie van de evangelische fictie tot het sprookje. Ook de schrijfter van het verhaal en de Nederlandse druk- en receptiegeschiedenis komen aan de orde.

Hesba Stretton

Sarah Smith werd op 27 juli 1832 geboren in Wellington-Shropshire in het westen van Engeland. Haar vader, de beheerder van het postkantoor, had een kleine boekhandel en uitgeverij, waarin zijn dochter, die de plaatselijke meisjesschool doorliep, hem regelmatig hielp. In haar vaders bedrijf ontstond Sarahs interesse in lezen en ook voor de andere aspecten van het boekenvak.¹² Sarahs moeder was de spil van het gezin en voedde haar kinderen in methodistische geest op. Het methodisme, dat teruggaat tot de Engelse opwekkingsprediker John Wesley (1703-1791), beklemtoonde de zondagsheiliging, wees amusement af en riep op tot matigheid. De methodisten predikten onder de arme bevolking in de Britse industriesteden: belangrijke onderwerpen waren het afwijzen van wereldse overvloed en het benadrukken van de grote waarde van de ziel.¹³

Als jonge, maatschappelijk betrokken vrouw ontwaarde Sarah Smith in het industrialiserende Groot-Brittannië talloze sociaal-economische misstanden. Haar literaire werk stond in het teken van het lot van de zwakkere medemens in de Britse samenleving. Ze publiceerde enkele verhalen in bladen die onder redactie stonden van de Britse schrijver Charles Dickens (1812-1870). Smiths eerste door Dickens geaccepteerde verhaal – ‘The lucky leg’, over het thema moederschapsband – werd in 1859 gepubliceerd in *Household Words*, een weekblad dat in een oplage van 40.000 exemplaren verscheen.¹⁴ Dickens vroeg haar om nog meer verhalen. Haar pennenvruchten verschenen daarna in de veelgelezen, populaire kerstnummers van *All The Year Round*. In 1864 kwam *Fern's Hollow* uit, in het Nederlands vertaald als *Hebt uwe vijanden lief*.¹⁵ Sindsdien verscheen er bijna jaarlijks een boekje van haar hand.

Sarah Smith koos het pseudoniem Hesba Stretton: ‘Hesba’ was een samenvoeging van de eerste letters van de voornamen van haar broers

en zusters, 'Stretton' kwam van het stadje Church Stretton, waar haar zuster Anne woonde.¹⁶ Op 31-jarige leeftijd verliet de schrijfster het ouderlijk huis en vestigde zich als alleenstaande vrouw in Manchester, het centrum van de Britse textielindustrie. Vier jaar later, in 1867, verhuisde ze samen met haar zuster Elisabeth naar Londen. De zusters Smith bleven levenslang bij elkaar. In Manchester en Londen kwam Stretton in aanraking met de grotestadsproblemen; vooral het lot van kwetsbare kinderen en jeugdigen trok ze zich aan. Stretton zette haar literaire talent in om sociale misstanden zoals armoede, prostitutie, kinderarbeid en -mishandeling te bestrijden. Haar wapen was het genre dat bekend staat onder de naam 'evangelische fictie'.

Rond 1860 was het schrijven van evangelische fictie vooral een vrouwenzaak. Critici omschreven deze schrijfsters als 'sentimentalisten' en 'nietszeggende krabbelaars'. Dit genre werd gezien als tijdverdrijf voor vrouwen die niets anders om handen hadden.¹⁷ Voor Stretton gold dat niet: zij werkte hard voor haar eigen brood. Strettons doel was haar lezerspubliek – jong en oud, met name afkomstig uit de middenklassen van de Britse samenleving – te wijzen op de mensonterende omstandigheden waaronder *outcasts* leefden en sympathie voor de deerniswekkende medemens bij te brengen. Stretton had naast haar schrijversbestaan een druk sociaal leven: ze reisde door Engeland en Europa, waar ze ontmoetingen had met theologen, auteurs en hervormers van de samenleving. In 1911 stierf ze in haar comfortabele huis op het Engelse platteland.¹⁸ Door de herdrukken en vertalingen van *Jessica's first prayer* is Strettons naam tot op de dag van vandaag wereldwijd bekend in uiteenlopende protestants-christelijke denominaties.

Zondags trouw naar de kerk

In *Jessica's eerste gebed* speelt een arm, blootsvoets, door haar moeder verwaarloosd en verlaten meisje de hoofdrol. Zij komt in aanraking met de koffie- en broodjesverkoper Daniël Standring. Jessica krijgt van Daniël, die onder een Londense spoorwegbrug een druk bezocht koffiestalletje heeft, af en toe een oud broodje en een kop koffie. Verder mag ze zich niet met zijn leven bemoeien. In het geheim volgt Jessica Daniël naar de kerk waar hij koster is. Ze verstopt zich wekelijks in het voorportaal waar ze de kerkgangers en de dominee observeert. Langzaam maar zeker raakt ze in de ban van de psalmen en preken die ze hoort.

Onopgemerkt bezoekt Jessica de kerkdienst, maar ze wordt uiteindelijk door de twee dochters van de predikant ontdekt. Ze krijgt schoenen en een oud manteltje van een van de domineesdochteren en zit voortaan wekelijks op de eerste rij, waar Jessica vol aandacht naar de predikant luistert. Na verloop van tijd blijft het meisje weg. Ze blijkt doodziek te zijn. Daniël redt haar uit het krot waar ze woont; de moeder, een alcoholische actrice, is weggelopen, omdat ze bang is dat haar dochter een besmettelijke ziekte onder de leden heeft. Jessica geneest wonderbaarlijk, gaat bij Daniël, die zich als haar pleegvader opwerpt, in huis wonen en helpt hem in z'n koffiestalletje bij de spoorbrug. En zondags gaan ze trouw samen naar de kerk.

Het verhaal is, zoals de meeste zondagsschoolboekjes, eenvoudig na te vertellen. Maar of de verhaaltrant van *Jessica's eerste gebed* zo 'keurignaïef' is, zoals de kinderboekenrecensent van de gereformeerde zondagsschoolvereniging Jachin stelde in een bespreking van de vijftiende druk (1916) in de jaarlijkse verschijnende *Boekbeoordeling van kinderlectuur*, is nog maar de vraag.¹⁹ In haar recente studie *The writings of Hesba Stretton* toont Elaine Lomax aan dat Strettons op het eerste gezicht eenvoudig aandoende evangelische fictie wat verhaalstructuur betreft meergelaagd en rijk aan onderliggende thema's is.

De pure kinderziel

Armoede, zondebesef, bekering en vergeving zijn belangrijke thema's in *Jessica's eerste gebed*. Het armeluismeisje Jessica is een zogenaamde *street arab*: een zwerfkind dat kleding, schoeisel, voedsel en godsdienstondericht nodig heeft. In de diverse Nederlandse recensies uit de eerste decennia van de twintigste eeuw wordt de uitwerking van dit thema positief ontvangen. 'Aangrijpend worden de diepe armoede en verlatenheid van dit Londensche heidinnetje geteekend', aldus Jachin in 1905 naar aanleiding van het verschijnen van de elfde druk. In 1916, bij de vijftiende druk, noteerde de recensent van Jachin dat de wijze 'waarop de schrijfster de groote roeping der kerk ten opzichte van de paria's der maatschappij toont', uitnemend en doeltreffend is.

Met het thema van het kwetsbare, onschuldige zwerfkind staat Stretton midden in de Engelse literaire traditie van Charles Dickens. Stretton was bekend met de dagelijkse praktijk van het harde straatleven en verwerkte deze kennis volgens Lomax soms op een subtiële manier in haar verhalen. In *Jessica's eerste gebed* staat een scène met een

volgens Lomax erotische bijbetekenis.²⁰ Als Daniël zijn toekomstige pleegdochter Jessica voor de eerste keer ontmoet, beschrijft Stretton hoe hij haar, het haveloze meisje dat begerig naar de boterhammen op zijn tafel kijkt, observeert:

Een lang en mager gezicht behoorde bij die oogen. Het was half bedekt door loshangend haar, dat over het voorhoofd en de hals neerhing. En een gescheurde jurk, ternauwernood vastgehouden door een paar versleten banden, hing over de bibberende schouders van het meisje neer.²¹

Lomax is zeer beslist in haar analyse, als ze stelt dat Strettons beschrijving van Jessica's door schaarse kleding bedekte lichaam 'a double-nuanced sexuality' in zich draagt: 'the idea of innocence combines with availability comes into play'. Om haar stelling kracht bij te zetten, verwijst Lomax naar de bijbehorende afbeelding: 'The pose and body language suggest that the relationship is one of authority and subjection'.²² Voor hetzelfde geld had Daniël het meisje, een potentieel slachtoffer van seksuele uitbuiting, kunnen misbruiken. De impliciete seksuele verwijzingen werden door de Nederlandse recensenten niet opgemerkt, omdat het verhaal daarvoor te Victoriaans was. Veel van Strettons negentiende-eeuwse volwassen tijdgenoten daarentegen waren op de hoogte van de onderliggende seksuele nuances en betekenissen van bepaalde woorden en uitdrukkingen.²³

Lomax haast zich ook te zeggen dat in de verhaallijn het aanvankelijke gezag van Daniël en de onderwerping van Jessica uiteindelijk wordt omgedraaid: het zwerfkind vertegenwoordigt het eerlijke en het pure, als ze de gierige, van het ware geloof losgezongen Daniël – hij stuurt Jessica bruut de kerk uit – met haar kinderlijke wijsheid en nederigheid tot inkeer brengt. Het thema van het ongelovige kind dat door God gebruikt wordt om de verdwaalde gelovige op het rechte pad terug te brengen, werd door Nederlandse recensenten hoog gewaardeerd. In 1931, bij het verschijnen van de twintigste druk, schreef de *Boekbeoordeling van de Ned. Hervormden Zondagsschoolbond op Geref. Grondslag*: 'Jessica, die in de Engelsche kerk komt en daar door een goed predikant beschermt en onderwezen wordt, is tevens het middel, dat de geldzuchtige koster, den Weg des Levens vindt [...]. 't Is zoo echt teer doorvoeld, wat wordt beschreven.'

Een van de sleutelpassages van het verhaal is waar Daniël zijn hart uitstort bij de doodzieke, eenzame Jessica, die op haar beurt blij en dankbaar reageert als hij haar komt bezoeken in het krot waar ze woont:

‘O’, riep zij verheugd, maar met zwakke stem, ‘het is meneer Daniël! Heeft God u gezegd dat u hier moest komen, meneer Daniël?’

‘Ja’, zei Daniël. Hij knielde bij haar neer en nam haar vermagerde hand in de zijne, terwijl hij het verwarde haar van haar vochtig voorhoofd wegstreek.

‘Wat heeft Hij u gezegd, meneer Daniël?’, vroeg Jessica.

‘Hij heeft mij gezegd, dat ik een groot zondaar ben!’, antwoordde Daniël. [...]

‘Bent u dan geen goed man, meneer Daniël?’, fluisterde Jessica.

‘Neen, ik ben een ellendige zondaar!’, riep hij uit, terwijl de tranen hem langs de wangen rolden. ‘Ik ben gedurig in Gods huis geweest, maar alleen om geld te verdienen. En nu ziet God mij aan en zegt: “Gij dwaas!” O, Jes, Jes! jij bent meer geschikt om naar de hemel te gaan dan ik ooit in mijn leven geweest ben.’

Jessica probeert Daniël te bewegen God om vergeving te vragen. Maar Daniël is ten einde raad. Hij realiseert zich, dat hij tijdens de zondagse kerkdiensten alleen aan geld dacht en dat hij Jessica bijna van honger had laten sterven, uit angst zijn winst mis te lopen. ‘Mijn hart is zeer hard, Jessica’, verzucht Daniël wanhopig. Het zieke kind helpt de man: ‘Toen hief zij haar zwakke handje naar haar gezicht op, legde het over haar gesloten oogen en haar koortsachtige lippen bewogen zich langzaam: “God”, zei zij, “maak asjeblief het hart van meneer Daniël zacht, om Jezus Christus’ wil, Amen.”’ Na Jessica’s woorden voelt Daniël – *nomen est omen*, Daniël betekent: God is mijn rechter – ‘dat er in zijn hart tòch liefde tot den Zaligmaker was. Hij boog het hoofd over zijn handen en riep, uit de diepte van een verslagen hart: “O God! wees mij een zondaar genadig”’.²⁴ De recensent van Jachin toonde zich in 1905 tevreden over deze passage: ‘De aardschgezinde Daniël wordt aan zijn zonde ontdekt, komt tot belijdenis en vindt vrede: dat is goed geteekend.’

Het meisje Jessica representeert bij Stretton het romantische idee dat de kinderziel gelijkwaardig is aan de ziel van de volwassenen; in religieus opzicht is de kinderziel zelfs aandachtiger en eerlijker. Het is Jessica die Daniël terugbrengt tot het geloof – zij maakt zijn harde hart weer zacht. Kinderfiguren in Strettons werk individualiseren en concretiseren het denkbeeldige vermogen, dat ze actief betrokken zijn bij het veranderen van de wereld om hen heen.²⁵ Door en via Jessica wordt het goede voorbeeld gegeven. Door Jessica's ontdekking in het kerkportaal worden de domineesdochters geconfronteerd met een groot maatschappelijk probleem: een vuil en verwaarloosd leeftijdgenootje. Als een van de dochters zegt dat het meisje samen met hen in de kerkbank mag gaan zitten, wijst de andere op de haveloze kleding en de verwarde haren: 'Zij konden haar toch niet meenemen in de met rood fluweel overtrokken bank!' Deze gedachte wordt meteen in een religieus-morele context geplaatst: 'Zo moogen we niet denken! Want dat vindt de Heere Jezus vast niet goed! Papa heeft pas nog gezegd, dat arme kinderen net zoo goed tot Jezus mogen komen als de rijke!'²⁶

Als Daniël Jessica na de eerste officiële kerkdienst weg wil sturen, neemt de dominee haar bij de hand 'en voor de oogen van de heele gemeente leidde hij haar in de consistoriekamer': via Jessica toont de predikant het kerkvolk – de (gegoede) middenklasse – hoe het eigenlijk hoort en dat arme mensen en burgers in goeden doen samen ter kerke zouden moeten gaan.²⁷ Kortom, de verwaarloosde Jessica vertegenwoordigt het goede, het pure. In 1905 noteerde de recensent van Jachin in de *Boekbeoordeeling van kinderlectuur* dat duidelijk uitkomt 'hoe Hij een welgevallen heeft in een kinderlijk geloovig gebed; hoe men Christen heeten kan, zonder het wezen der zaak te bezitten' en dat in *Jessica's eerste gebed* ook wordt aangetoond 'dat God somtijds grooteren door kleinen beschamen en zegenen wil'.

De Nederlandse recensenten waren tevreden over de wijze waarop Stretton de thema's armoede, zondebesef, bekering en vergeving had uitgewerkt. Maar ze wezen soms ook op het door en door Engelse karakter van het verhaal. Jachin schreef hier in 1905 over: 'Dat het zijn Engelsche afkomst verraaft, zal niemand bevreemden. Onze toestanden en gebruiken zijn zoo geheel anders. Doch in dit verhaal hinderen deze niet zoo, wijl ze geheel met den inhoud zijn samengesmolten.' Waarom sloot het boekje aan bij de Nederlandse situatie in de tweede

helft van de negentiende eeuw? En waarom vond *Jessica's eerste gebed* generaties lang een ruim lezerspubliek in Nederland?

Jessica in Nederland

Het protestants-christelijke kinderboek in Nederland is nauw verbonden met de opkomst van het Réveil. Deze opwekkingsbeweging was vooral werkzaam in de periode 1820-1870; het gedachtegoed van het Réveil echter klonk nog tot ver in de twintigste eeuw door in protestantse kringen. De aanhangers, dikwijls afkomstig uit de hogere sociaal-economische en culturele klassen van de samenleving, zetten zich af tegen de ideeën van de Verlichting, het rationalisme en de daaruit ontstane vrijzinnig-liberale opvattingen van die tijd. Binnen de geloofsbeleving stonden het gevoelsleven, de intuïtie en de religieuze ervaring centraal. De erfzonde – kinderen en volwassenen zouden altijd naar het kwade neigen – en de persoonlijke bekering vervulden een centrale plaats in het gedachtegoed van het Réveil.²⁸

De aanhangers van het Réveil wijdden zich aan de bestrijding van maatschappelijke problemen, zoals drankmisbruik, prostitutie, gevallen meisjes en armoede.²⁹ Een aantal van deze sociale kwesties werd behandeld in de zondagsschoolboekjes. In veel werkjes komen dronkaards, ontaarde moeders en zielige kinderen voor, die meestal in een goddeloze stad wonen; de urbanisatieproblematiek, waar Europese steden vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw mee kampten, is hierin te herkennen. Het kind komt in aanraking met een vertegenwoordiger van Gods Woord, raakt in de ban van de mooie verhalen over Jezus en bezoekt – niet zelden stiekem – de zondagsschool.

Jessica's eerste gebed sluit naadloos aan bij de uitgangspunten van het Réveil: het door de moeder verlaten haveloze kind dat met het geloof in aanraking komt; een dominee die haar stoffelijke en geestelijke uitkomst biedt; een man – nota bene een koster – die zijn geloofsgevoel kwijtraakt en door toedoen van het arme meisje tot inkeer komt. In *De christelijke familiekring*, het tijdschrift van de Nederlandsche Zondagsschool-Vereeniging – een organisatie met wortels in het Réveil – werd het boek lovend besproken. In 1912, bij de verschijning van de veertiende druk schreef het blad: 'Het heeft dus in Nederland burgerrecht verkregen, ook al is het uit het Engelsch vertaald. En het blijft bij iedere nieuwe lezing aantrekkelijk. [...] We kunnen het dan ook voor kinderen van 8 à 10 jaar ten volle aanbevelen.'

In 1867 – een jaar na de eerste Engelse editie – verscheen bij de Groningse uitgeverij G.J. Reits een vertaling van *Jessica's first prayer*. De naam van de vertaler wordt niet genoemd, maar uit de inleiding op het boek wordt duidelijk dat een vrouw Strettons verhaal overgezet heeft. De inleider – eigenlijk: aanbeveler – was de in Réveilkringen verkerende, Groningse hervormde predikant L. de Geer (1832-1909), de vader van de latere CHU-politicus jonkheer D.J. de Geer (1870-1960).³⁰ Volgens De Geer is *Jessica's eerste gebed* een kinderboek dat ook door volwassenen 'met genot en met zegen' gelezen kan worden. 'Voor armen zal zij nuttig, voor rijken gansch niet schadelijk zijn.'

In 1868 verscheen de tweede druk, waarop De Geer een nieuwe inleiding schreef. Het boekje heeft geen aanbeveling nodig, meende hij. Honderden lezers hebben gezegd dat het een 'allerliefste geschiedenis' is 'en zij hebben door koopen en verspreiden, hunne ingenomenheid er mede getoond'. De kracht en aantrekkelijkheid van het boekje, aldus De Geer in 1868, is gelegen in het feit dat het een verhaal is van een 'verheven eenvoud op grond van waarheid'. De Geer neemt ook de gelegenheid te baat uitgebreid de vertaalster te bedanken 'die zoo een schoone bloem uit den vreemde voorzichtig plukte en smaakvol ons toereikte'.³¹

Bij de tiende uitgave in 1888 benadrukte De Geer – inmiddels met emeritaat – nogmaals dat het boek voor kinderen en volwassenen onderhoudend en leerzaam is. Verder wees hij er op dat de Nederlandse markt voor zondagsschoolboekjes overladen werd met Engelse werkjes die, bij gebrek aan geschenboekjes van Nederlandse bodem, aan het jaarlijks groeiende publiek van de Nederlandse zondagsscholen werden uitgedeeld. Strettons boekje was wat De Geer betref een uitblinker onder deze boekjes: 'werkjes als dit, zij kunnen zeker niet gemakkelijk te vaak of te veel worden geleverd, zij kennen dan ook geene volksgrenzen, zij doen verlangen naar meer, maar zij zijn zeldzaam!'.³²

De door Reits uitgebrachte vertaling deed tot 1936 dienst. Caltenbach nam de rechten van het boekje over, hertaalde het verhaal en bracht in 1905 de elfde druk uit.³³ Het soms plechtig aandoende taalgebruik werd aangepast: een zin als 'Jessica was van hare zijde aan de overeenkomst getrouw' werd kortweg 'Jessica hield woord', en de plechtstatige uitdrukking 'zij kon de dringende begeert niet weêrstaan', werd 'zij kon het niet laten'. Het boekje werd in de vooroorlogse jaren

regelmatig herdrukt. J.H. Isings (1884-1977), illustrator van schoolplaten en -boeken, maakte aansprekende tekeningen. In de catalogus van 1939 werd de 20e druk – een luxe uitgevoerde jubileumeditie uit 1930 – samen met de 22e druk aangeboden. De partij boeken van de 20e en de 22e druk zijn – waarschijnlijk – in de oorlogsjaren, toen er papierschaarste ontstond en het aanbod zondagsschoolboekjes sterk afnam, verkocht.

Callenbach leverde boekjes aan de zondagsscholen die waren aangesloten bij de Nederlandsche Zondagsschool-Vereeniging (NZV) en de gereformeerde zondagsschoolvereniging Jachin, de christelijke jongens- en meisjesverenigingen en de protestantse boekhandels.³⁴ Uitgever Van Gorcum in Assen maakte boekjes voor de Nederlandse Vereniging van Vrijzinnige Zondagsscholen (NVVZ). In Van Gorcums reeks 'Naar 't zonlicht toe' verscheen in 1939 een bewerking van *Jessica's first prayer* door W.A. Hoog. Opvallend is dat de naam Hesba Stretton niet genoemd wordt en dat het boekje een ondertitel heeft: *Hoe een Londens straatkind kerstmis leerde vieren*. De vertaling volgt de Engelse editie op de voet en is hier en daar wat afgezwakt: in de door Callenbach en Reits uitgebrachte vertalingen bijvoorbeeld wordt door Jessica's moeder een stadszending van de trap gegoooid; in de editie van Van Gorcum wordt dit detail achterwege gelaten.

Hoog heeft aan het verhaal een kerstmis-element toegevoegd. Als Daniël het doodzieke kind op kerstavond aantreft in de krotwoning, schrijft Hoog dat ze wegens haar lichamelijke gesteldheid niet naar de kerk kan. Maar omdat ze zo vervuld is van kerstvreugde, maakt ze samen met meneer Daniël 'zulke mooie toekomstplannen, dat Jessica zeker was verder haar hele leven te mogen luisteren naar wat Kerstmis te zeggen had'.³⁵ Het door Hoog vertaalde en bewerkte verhaal werd na de kerstviering uitgedeeld op de vrijzinnige zondagsscholen.

Na de Tweede Wereldoorlog werd het stil rond *Jessica's eerste gebed*. In de jaren vijftig gebruikte de NZV nog de afbeeldingen van Isings om het verhaal na te vertellen aan kinderen die de zondagsschool bezochten.³⁶ In 1977 kwam uitgeverij Callenbach, zoals reeds gezegd, met een nieuwe editie op de markt, bewerkt door W.P. Balkenende. De hoofdonderwijzer leidde het boekje in met een 'Dit moet je weten'. Om het lezerspubliek – kinderen uit orthodox-protestantse kring – bekend te maken met de inhoud, legde hij eerst uit dat mensen 'vroeger' op een andere manier reisden dan in de huidige tijd. Dit om te verklaren

waarom meneer Daniël een broodjes- en koffiestalletje onder een Londense spoorbrug bestierde. Balkenende legt ook uit wat de negentiende eeuw precies was – ‘dat is de periode van 1800 tot 1899’ – en dat er in die tijd ook veel armoede was. ‘In die tijd waren er... Nee, je raadt het nooit! Er waren kerken voor rijke mensen en kerken voor arme mensen. Dat is heel vreemd, het is ook verkeerd. De Here Jezus wil het zo zeker niet! Dat is later gelukkig anders geworden, maar de schrijfster van dit boek beschreef hoe het toen allemaal was.’

De uit vrijgemaakt-gereformeerde kring afkomstige onderwijzer wees de lezertjes anno 1977 er op dat het vroeger heel anders was dan tegenwoordig, maar dat dit niet erg is; dat maakt het verhaal er niet minder spannend om. Hij benadrukte ook dat men niet moet denken dat ‘wij het nu veel beter doen dan de mensen vroeger... Als je dit mooie boek goed leest, dan begrijp je ook wel dat óók wij iedere dag om vergeving moeten bidden.’ De bewerking van Balkenende volgt getrouw de vooroorlogse vertaling. Onderwerpen als kindermishandeling (‘Ze slaan me maar, ze schoppen en knijpen me’) en de stadsevangelist die door Jessica’s moeder van de trap wordt gegooid, zijn niet weggelaten.³⁷ De editie van Balkenende werd in de jaren 1977-1996 zeven maal uitgegeven.

In 2002 verscheen bij Callenbach een door Nico Eikelenboom verzorgde bewerking. Het door Isings zo treffend getekende straatkind Jessica, een in lompen gehuld bibberend kind, is door illustrator Rino Visser veranderd in een bijna engelachtig wezen: een onschuldig uit de ogen kijkend meisje met blond krullend haar, gekleed in een wit gewaad met hier een daar een scheur als teken van armoede. In het *Reformatorisch Dagblad* merkte Enny de Bruijn op: ‘Dankzij de dikke blonde haren, de minder magere armen en benen en de rechttere houding ziet deze Jessica er een stuk minder zielig uit dan die van Isings. Maar de strekking van het verhaal is dezelfde gebleven.’³⁸

Een protestants-christelijk sprookje?

Jessica’s first prayer is een klassieke, dubbele bekeringsgeschiedenis. De ongelovige Jessica vindt in het gevaarlijke negentiende-eeuwse Londen de Here God, terwijl de wereldse, geldzuchtige koster Daniël via zijn bijzondere ontmoeting met deze *street arab* weer terugkeert tot het ware geloof. Het is tegelijkertijd een *feel good*-verhaal, omdat er praktische en existentiële problemen in worden opgelost. Daarnaast

is Jessica een modelkind: ze draagt op een voortreffelijke, bijna on-aardse manier belangrijke christelijke deugden uit, zoals eerlijkheid, behulpzaamheid en eerbied voor haar opvoeders – deugden waaraan de lezers zich konden (en kunnen) spiegelen.³⁹ Maar is het verhaal ook een stadssprookje?

Achttiende- en negentiende-eeuwse sprookjes voor kinderen hadden vaak een waarschuwend en afschrikwekkend karakter: het doel van deze verhalen was kinderen op het rechte pad te houden. Een belangrijk thema vormde de strijd tussen 'goed' en 'kwaad' – waarbij opvalt dat het goede altijd overwint.⁴⁰ Waarschuwen, afschrikken en goed en kwaad zijn thema's in *Jessica's eerste gebed*; maar het veronstelde sprookjesachtige karakter is hiermee nog niet verklaard.

Elaine Lomax ontrafelt deze vooronderstelling als volgt. Stretton schreef verhalen voor een 'hybride', zeer uiteenlopend lezerspubliek, waardoor de teksten zorgvuldig uit een mengsel van verschillende literaire invloeden zijn opgebouwd, zoals realisme, romantiek en sprookjes. Stretton gebruikte in haar verhalen bekende archetypische sprookjesangsten en -fantasieën, zoals het donkere bos (met als variant hierop de industrialiserende, overbevolkte, vaak donkere negentiende-eeuwse stad met al haar bedreigingen), enge schaduwen en schimmen, de associaties met seksueel misbruik, de boze (stief)moeder en de gulle mannelijke of vrouwelijke weldoener.⁴¹ In haar analyse van *Jessica's eerste gebed* betoogt Lomax overtuigend dat tegengestelde morele krachten en bovennatuurlijke inmenging – Jessica ligt op sterven, maar als blijkt dat ze Daniël kan helpen, knapt ze plotseling wonderwel op – onderwerpen zijn die zowel in bijbelse verhalen als in sprookjes voorkomen.⁴² Hiermee geeft Lomax een verklaring voor de subtiële verwerking van sprookjeselementen in Strettons populaire verhalen.

In de eerste Nederlandse vertaling van *Jessica's eerste gebed* is het hoofdstuk 'Peeps into fairy-land' vertaald als 'Kijkjes in het tooverland'. Balkenende heeft deze vertaling in 1977 niet overgenomen.⁴³ Gezien de historisch gewortelde reserves in orthodox-protestantse kringen tegenover sprookjes en fantasie – zie vraag 94 en 96 uit de Heidelbergse catechismus – is dit zeer verklaarbaar.⁴⁴ Maar de ingreep van Balkenende zorgt er niet voor dat het sprookjesachtige karakter verdwijnt. Een haveloos straatkind, eenzaam, verkleumd, honger lijdend in een donkere, boze stad – om van te griezelen – krijgt aan het slot van het verhaal kleding, voedsel, een huis; ze wordt lieflijk, als een

verloren lammetje, opgenomen in Gods grote kudde. In de dagelijkse werkelijkheid zag het leven van negentiende-eeuwse zwervkinderen in Engeland en zeker ook in Nederland er geheel anders uit. Maar hun bestaan aan de zelfkant van de samenleving leende zich soms voor sprookjesachtige verhalen, waarin de kans bestaat dat de hoofdpersoon van een kommervol bestaan in een gedroomde wereld – een huis, kleding, voedsel – terecht kwam.

Dit sprookjesachtige karakter is, zoals gezegd, een van de verklaringen van het succes van het boekje. Stretton kon volgens haar tijdgenoten goed schrijven: niemand minder dan Charles Dickens, wiens verhalen ook niet gespeend waren van sprookjeselementen, nam haar op in zijn stal. Ook in de Nederlandse protestantse leestradiatie werden sprookjeselementen in protestants-christelijke kinderverhalen verwerkt. Willem Gerrit van de Hulst (1879-1963) bijvoorbeeld had een feilloos gevoel voor de aantrekkingskracht van sprookjes op kinderen: hij vermengde kenmerkende sprookjeselementen zoals verdwalen in een donker bos, slecht weer, angst om verlaten te worden in zijn verhalen, die ook allemaal een goede afloop kennen.⁴⁵

Vanzelfsprekend heeft de aansluiting van *Jessica's first prayer* bij het negentiende-eeuwse Réveil ook bijgedragen aan het succes in Nederland: het boekje werd in eerste instantie uitgedeeld onder leerlingen die de uit het Réveil voortgekomen zondagsscholen bezochten. In 1916 merkte de bespreker van Jachins *Boekbeoordeling* op: 'Het is een der klassieke werkjes onder de kinderlectuur. Reeds de vorige generatie las het, de kinderen van thans lezen het, en we twijfelen niet, of er zal ook door het toekomstige geslacht van worden genoten.' Calenbachs eenentwintigste-eeuwse lezerspubliek bestaat uit orthodoxe protestanten,⁴⁶ die *Jessica's eerste gebed* nog altijd als een waardevol kinderboek beschouwen. Zij lezen evangelische fictie, vermengd met sprookjeselementen.

Noten

* Jacques Dane verrichtte het onderzoek voor deze publicatie in het kader van een door de Gratama-Stichting en het Groninger Universiteitsfonds gesubsidieerd onderzoek naar *Populaire protestants-christelijke leescultuur*.

1. Hesba Stretton, *Het eerste gebed van Jessica* (2e druk; Groningen 1868) 39-40.
2. Hesba Stretton, *Jessica's eerste gebed* (20e druk; Nijkerk 1930) 39-40.
3. Zie voor de Engelse tekst van *Jessica's first prayer* (1866): www3.shropshire-cc.gov.uk/etexts/E000286.htm

4. Stretton, *Jessica's eerste gebed*, 9, 68.
5. Een sprookje is 'een mondeling overgeleverde vertelling, waarvan de inhoud, in tegenstelling tot sage of legende, niet gekoppeld is aan historische gebeurtenissen of personen maar geheel op fantasie berust. In die fantasiewereld wemelt het van boze en goede feeën, stiefmoeder, heksen, tovenaars, reuzen en dwergen. [...] Maar het bijzondere van het sprookje is dat het wonderbaarlijke er als vanzelfsprekend en werkelijkheidsgetrouw wordt voorgesteld', aldus P.J. Buijnsters, *Lust en leering. Geschiedenis van het Nederlandse kinderboek in de negentiende eeuw* (Zwolle 2001) 98.
6. Stretton, *Jessica's eerste gebed*, 30.
7. De opvatting dat (kinder)romans uit protestants-christelijke kring maar zelden een schoonheidsprijs verdienden, werd óók door tijdgenoten gedeeld. Vgl. bijvoorbeeld B. Wielenga, *Moderne letterkunde en christelijke opvoeding* (Amsterdam 1922) 230-231, 236-237.
8. Jacques Dane, "Hier komen de kerstboekjes vandaan'. Jacques Dane interviewt uitgever George F. Callenbach' in: Jacques Dane en George Harinck (red.), *Bouwvel voor 't leven. De traditie van de protestantse kinderliteratuur* (Zoetermeer 2003) 154-166, aldaar 162.
9. Ingesproken door Wim de Knijff; eerder uitgezonden als hoorspel bij de Evangelische Omroep. Zie *Catalogus Zomeraanbieding Kok 2009*, 57.
10. Suzanne L.G. Rickard, "Living by the pen'. Hesba Stretton's moral earnings', *Women's History Review* 5 (1996) 219-238, aldaar 219.
11. Jacques Dane, 'Protestantse sprookjes? De Toveracademie en het (orthodox-) protestantisme', *Pedagogiek* 25 (2005) 299-307, aldaar 300-304.
12. Voor een biografische schets en een keuze uit Strettons (in het Nederlands vertaalde) kinderboeken, zie Richard van Schoonderwoerd, 'Hesba Stretton', *Lexicon jeugdliteratuur* (februari 2008) 1-5.
13. W. van Vlastuin, 'Methodisme' in: G. Harinck e.a. (red.), *Christelijke encyclopedie II* (Kampen 2005) 1190-1191.
14. Elaine Lomax, *The writings of Hesba Stretton. Reclaiming the outcast* (Farnham 2009) 143-144, 153, 160.
15. Hesba Stretton, *Hebt uwe vijanden lief* (Leiden 1894).
16. Van Schoonderwoerd, 'Hesba Stretton', 1.
17. Nigel Cross, *The common writer. Life in nineteenth-century Grub Street* (Cambridge 1985) 200.
18. Rickard, "Living by the pen", 28.
19. De in dit artikel geciteerde besprekingen van *Jessica's eerste gebed* zijn terug te vinden op www.achterderug.nl/zsbindex.php.
20. Lomax, *The writings of Hesba Stretton*, 121.
21. Stretton, *Jessica's eerste gebed*, 8-9.
22. Lomax, *The writings of Hesba Stretton*, 121.
23. Lomax, *The writings of Hesba Stretton*, 86v; Jachins boekbeoordeling veroordeelde in 1905 de Nederlandse vertaling van *Jessica's mother* (1870), het vervolg op *Jessica's first prayer*, om deze Engelse taferelen, gedachten en uitdrukkingen: 'Het is eene zonderlinge, onsamenhangende reeks van schokkende voorvallen

- [...]. Wij achten het voor de Nederlandsche jeugd ongeschikt.' Zie voor (impliciete) erotische (bij)betekenissen bij Stretton: Elizabeth Thiel, *The fantasy of family. Nineteenth-century children's literature and the myth of the domestic ideal* (New York 2008) 52-59.
24. Hesba Stretton, *Jessica's eerste gebed* (20e druk; Nijkerk 1930) 64-67.
 25. Patricia Demers, 'Mrs. Sherwood and Hesba Stretton. The letter and the spirit of evangelical writing of and for children' in: J. Holt McGavran Jr. (red.), *Romanticism and children's literature in nineteenth-century England* (Athens/London 1991) 133.
 26. Stretton, *Jessica's eerste gebed*, 37.
 27. Stretton, *Jessica's eerste gebed*, 43.
 28. Zie Jacques Dane, 'Een veelzijdig evangelisatiemiddel. Protestants-christelijke kinderboeken, circa 1850-1925' in: Berry Dongelmans e.a. (red.), *Tot volle waschdom. Bijdragen aan de geschiedenis van de kinder- en jeugdliteratuur* (Den Haag 2000) 238-252, aldaar 241-244; idem, *De vrucht van bijbelsche opvoeding. Populaire leescultuur en opvoeding in protestants-christelijke gezinnen, circa 1880-1940* (Hilversum 1996) 149-151.
 29. Voor een breed overzicht van deze negentiende- en begin twintigste-eeuwse christelijke organisaties, zie J. de Jager, *Inwendige zending* 4 dln. (Utrecht 1931-1933).
 30. Henk van Osch, *Jonkheer D.J. de Geer. De teloorgang van een minister-president* (Amsterdam 2007) 27-30.
 31. L. de Geer, 'Inleiding' [bij de 1ste en de 2de druk] in: Hesba Stretton, *Jessica's eerste gebed* (2e druk; Groningen 1868) 3-4.
 32. L. de Geer, 'Inleiding' in: Hesba Stretton, *Jessica's eerste gebed* (10e druk; Groningen 1888) 3-4. In deze inleiding prijst De Geer opnieuw de vertaalster, die zo dicht bij hem staat; het lijkt er op dat zij zijn echtgenote is.
 33. Callenbach verkreeg aan het einde van de negentiende eeuw een monopoliepositie op de markt voor zondagsschoolboekjes door titels van uitgeverijen over te nemen, zie: Dane, 'Een veelzijdig evangelisatiemiddel', 245. In de *Catalogus zondagsschool-uitgaven 1905* (Nijkerk 1905) 7, wordt *Jessica's eerste gebed* aangekondigd als een nieuw verschenen boekje in het fonds.
 34. Jacques Dane, 'De machtigste uitgeefster'. Bedrijfsvoering bij Uitgeverij Callenbach, 1880-1936', *Jaarboek voor Nederlandse boekgeschiedenis* 9 (2002) 159-173.
 35. W.A. Hoog, *Jessica's eerste gebed. Hoe een Londens straatkind kerstmis leerde vieren* (Assen 1939) 32.
 36. *Jessica's eerste gebed*, circa 1950-1955. Uitgebracht door het filmstrokenbureau der Nederlands Hervormde Kerk (Hervormde Raad voor de zaken van pers en publiciteit). Zie J. Louwers (samenstelling), *Plaatsingslijst van zondagsschool-filmstroken* (Amsterdam 2005) [Vrije Universiteit Amsterdam, Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme, Collectienummer 319]. Deze filmstrook is ook aanwezig in de beeldcollectie van het Nationaal Onderwijsmuseum te Rotterdam (inv.nr. Ho46.510).
 37. W.P. Balkenende, 'Dit moet je weten' in: Hesba Stretton, *Jessica's eerste gebed*.

- Opnieuw bewerkt door W.P. Balkenende* (23e druk; Nijkerk 1977) 7-9.
38. Enny de Bruijn, 'Bibberen van de kou in een zomerse tuin', *Reformatorisch Dagblad*, 4 juli 2007.
 39. Lori Askeland, *Children and youth in adoption, orphanage, and foster care. A historical handbook and guide* (Westport 2006) 159.
 40. Harry Bekkering e.a. (red.), *De hele Biblebontse berg. De geschiedenis van het kinderboek in Nederland & Vlaanderen van de Middeleeuwen tot heden* (Amsterdam 1990) 261.
 41. Elaine Lomax, 'Telling the other side. Hesba Stretton's 'outcast' stories' in: Julia Briggs e.a. (red.), *Popular children's literature in Britain* (Aldershot 2008) 123-148, aldaar 136-137.
 42. Lomax, 'Telling the other side', 136-137.
 43. Balkenende noemt dit hoofdstuk 'Een nieuwe wereld opent zich'.
 44. Dane, 'Protestantse sprookjes?', 303.
 45. Dane, 'Protestantse sprookjes?', 305.
 46. Jacques Dane e.a., 'For religion, education and literature. A comparative study of changes in the strategy and profile of traditionally religious publishing houses in Belgium and the Netherlands in the twentieth century', *Paedagogica Historica* 42 (2006) 707-726, aldaar 724.



De boer, de dominee en de zucht

Klaas Kuipenga en het bekeringsverhaal van Hendrik de Cock

Bart Wallet

Toen in 1934 het eeuwfeest van de Afscheiding werd gevierd, dook in allerlei publicaties het bekeringsverhaal op van de hoofdrolspeler, de Ulrumse predikant Hendrik de Cock (1801-1842). Een uitspraak van zijn eenvoudige, bejaarde catechisant, Klaas Pieters Kuipenga (1763-1846), had hem tot bekering gebracht. Die uitspraak – ‘indien ik ook maar één zucht tot mijne zaligheid moest toebrengen, dan was het voor eeuwig verloren’ – was zo bekend geworden dat tijdens de officiële gereformeerde herdenking in 1934 Kuipenga simpelweg werd aangeduid als ‘den man van “de zucht”’.¹ Kuipenga was in honderd jaar tijd onderdeel gaan uitmaken van het collectieve gereformeerde geheugen.²

Dit verhaal staat allerminst op zichzelf. In datzelfde collectieve geheugen zijn soortgelijke verhalen opgenomen over veelal jonge, onervaren predikanten die door toedoen van een wijze oude man of vrouw tot bekering kwamen. Deze wijze, eenvoudige mensen hadden door persoonlijke spirituele ervaringen zoveel wijsheid vergaard, dat ze grote indruk maakten op hun voorgangers. Dat was al het geval bij de achttiende-eeuwse Theodorus van der Groe, die door Geertje Raaphorst tot inkeer kwam, en evenzeer bij Abraham Kuiper die in Beesd zijn Pietje Baltus vond.³ Soortgelijke verhalen worden verteld over de gereformeerde predikant Willem den Hengst, die in Veenendaal door een bevindelijke vrouw tot bekering kwam.⁴

De eenvoudige, wijze oudere en de geleerde zonder levenservaring: het is een regelmatig terugkerend motief in volksverhalen. Binnen het gereformeerde protestantisme concentreerde dit motief zich in veel gevallen op de predikant en een van zijn gemeenteleden, vaak in de context van een bekeringservaring, soms ook als ‘eigenlijke scholing’

na de universiteit in de kerkelijke gemeente door ervaren ouderlingen of vrome gemeenteleden.⁵ In dit artikel wil ik het verhaal van Kuipenga en De Cock onderzoeken als *case study* van hoe dit vertelmotief sinds de negentiende eeuw op uiteenlopende manieren werd ingezet. Bijzondere aandacht is er daarbij voor de reikwijdte van Kuipenga's uitspraak. Deze werd opgenomen in de 'tale Kanaäns' en kreeg ook buiten de directe context van de herinnering aan de Afscheiding een brede verspreiding.

Helenius de Cock over zijn vaders bekering

Hendrik de Cock was in zijn geschriften en brieven terughoudend in het vertellen van zijn bekeringsverhaal. Een element van het verhaal gaf hij echter zelf prijs in de voorrede bij de uitgave die hij bezorgde van een verkorte editie van Calvijns *Institutie*, waar hij schreef dat dit boek hem 'in 't bijzonder een middel geweest is in Gods hand tot ontdekking van den weg des heils en vordering daarop'.⁶ Het is echter pas zijn zoon, Helenius de Cock, die in 1860 met een biografie komt waarin ook het bekeringsverhaal uitgebreid wordt geschetst. Met deze beschrijving begint de verspreiding van het verhaal. Voordien werd het verhaal in de familiekring oraal doorgegeven. Helenius benadrukte op meerdere plaatsen dat zijn vader het hem op deze wijze vertelde.

Voordat Helenius toekwam aan de beschrijving van de bekering van Hendrik de Cock, schetste hij vier religieuze invloeden die zijn vader onderging. Daar waren allereerst zijn ouders, die godsdienstig waren en zo ook hun kinderen opvoedden, 'echter van de zuivere Geref. Leer onkundig'. Dat was niet het geval bij de catechiseermeester in Wildervank, Hendrik Nieman, bij wie De Cock voor het eerst de diepe tonen van de gereformeerde geloofsbeleving beluisterde. Daarna ging hij naar de theologische faculteit in Groningen, tevergeefs op zoek naar waarheid. De vierde invloed die De Cock onderging, was die van zijn geliefde Frouwe Venema, die De Cock stimuleerde tot ernstige en eenvoudige preken, maar zelf nog 'in vreeze en vele bekommernis' verkeerde in geloofszaken.⁷

Dat was allemaal nog voorspel, in Ulrum volgde de ontknoping. Het bijzondere aan de hervormde gemeente aldaar was dat er 'mensen [waren], die de waarheid, zooals die in Christus is, kenden'. Deze vrome, godvrezende mensen 'hadden echter over het geheel weinig onderscheidend licht in de waarheid des Evangelies. Zij waren met

een' sluimergeest bevangen; wel hadden zij vroeger bemerkt, dat in de prediking niet dat voedsel gevonden werd, hetwelk zij voor zich zochten, maar het ontbrekende of verkeerde konden zij niet bepaald aanwijzen.' Als voorbeeld hiervan wordt de bejaarde Kuipenga opgevoerd, die nog altijd geen belijdenis had afgelegd.⁸

Dat is het begin van het bekeringsverhaal. De Cock nodigde Kuipenga uit voor catechese en vanaf dat moment ontmoetten ze elkaar wekelijks een uur lang in de pastorie.

In deze catechisatie of liever in dit bijzonder onderrigt sprak Kuipenga dikwijls van de onmagt des menschen ten goede, van zijnen eigenen doemwaardigen toestand voor God, en zeide dan: 'indien ik ook maar één zucht tot mijne zaligheid moest toebrengen, dan was het voor eeuwig verloren.' Dit was toen voor vader, gelijk hij later meermalen zeide, eene geheel onbekende en vreemde taal. Hem ontbrak toen nog die kennis van zich zelve, die noodig is om de zaligheid eeniglijk in Christus te zoeken en van de ongenoegzaamheid eener helpende genade overtuigd te zijn.

Uit respect hield De Cock zijn afwijkende visie voor zich en na korte tijd deed Kuipenga belijdenis van zijn geloof.⁹ De ontmoeting met Kuipenga zette De Cock echter aan het denken en 'tot onderzoek der waarheid'. Bij een bezoek aan zijn collega Wormnest te Warfhuizen in 1831 leerde hij een verkorte editie van de *Institutie* van Calvijn kennen.

De kleine instutie van Calvijn was het, die hij toen naarstig en biddend onderzocht, en door middel waarvan zijne oogen geopend werden. Toen leerde hij verstaan, dat de mensch dood is in de zonden en misdaden; dat het zalig worden alleen uit genade zonder eenige verdienste van 's menschen zijde geschiedt; dat het geloof alleen voor God regtvaardigen kan, en dat Kuipenga vroeger waarheid gesproken had, als hij zeide: 'indien ik ook maar ééne zucht tot mijne zaligheid moest toebrengen, dan was het voor eeuwig verloren'.¹⁰

Helenius liet zien dat in het bekeringsverhaal van zijn vader twee elementen een rol speelden, de bejaarde Kuipenga als representant van

het vrome volk en de ontdekking van de *Institutie* van Calvijn. Die twee sporen kwamen vervolgens bij elkaar in De Cock, die herkende dat de vroomheid van het volk dat 'door een' sluiergeest' was bevangen, uiteindelijk wortelde in de oerreformatorsche geschriften van Calvijn. Een centraal begrip voor Helenius is 'waarheid'. Hij schetste de geestelijke ontwikkeling van zijn vader als een zoeken naar 'waarheid', die zowel in het leven van het gewone volk als in de leer van Calvijn besloten lag.

Helenius' beschrijving van zijn vaders bekering past goed in negentiende-eeuwse romantische denkbeelden over de verhouding stad en platteland, wetenschap en volksvroomheid. Onder invloed van Johann Gottfried Herder kwam er aandacht voor de eigenheid van volkeren, die bij de plattelandsbevolking, die het dichtst bij de natuur leefde en het verleden het best bewaarde, het meest tot uiting kwam. In piëtistische en orthodoxe kringen werd dit idee gecombineerd met een vervaltheorie over de vroomheid in de stad en op de universiteiten.¹¹ Deze romantische ideeën reikten Helenius het kader aan om de bekering van zijn vader te beschrijven. Zo hoorde De Cock in zijn jeugd bij zijn catechiseermeester (en niet zijn predikant!) de zuivere tonen van de gereformeerde leer, maar raakte hij op de universiteit daarvan verwijderd. Pas bij de Ulrumse gemeenteleden kwam hij die weer tegen, hoewel in 'een' sluiergeest'. Die ervaring met het gewone volk leidde tot zijn geestelijke ommekeer.

Verspreiding

Na Helenius' beschrijving verspreidde het verhaal zich op verschillende manieren. In de eerste plaats in de context van herdenkingen van de Afscheiding, die zich voordeden in 1884, 1934 en 1984. Rond die gelegenheden verscheen een stortvloed aan herdenkingsmateriaal: redes, preken, boeken, brochures en kinderboeken. De auteurs behoorden veelal tot de leidende figuren in de gereformeerde wereld, hetzij op landelijk, hetzij op plaatselijk niveau. In veel van die herinneringsuitingen wordt het bekeringsverhaal van Hendrik de Cock en de rol van Klaas Kuipenga daarin verhaald.¹²

Hetzelfde geldt voor de geschiedschrijving van lokale afgescheiden kerken. Daarin wordt veelal een kerkelijke genealogie gepresenteerd, waarbij soms het begin van de katholieke kerk in de eigen plaats wordt vermeld, vrijwel altijd de geschiedenis van de lokale Reformatie in vo-

gelvlucht wordt beschreven om tenslotte uit te komen bij de Afscheiding. Met name in deze publicaties is te zien hoezeer de bekering van De Cock als het centrale verhaal van de Afscheiding werd beschouwd. Anders dan de officiële herdenkingspublicaties zijn deze historische beschrijvingen veelal afkomstig vanuit het grondvlak, wat aantoont hoe breed verspreid het verhaal raakte.¹³

Echter niet alleen bij het verhalen van de geschiedenis van de Afscheiding dook het verhaal van Kuipenga op, ook in de gewone wekelijkse preek werden Kuipenga en zijn *onliner* regelmatig opgevoerd. Het verhaal was standaardonderdeel geworden van het repertoire aan pedagogische vertellingen die de betekenis van de bijbelse boodschap konden verhelderen. Het verhaal dook met name op als er gepreikt werd tegen het idee dat goede werken bij kunnen dragen aan de zaligheid, al dan niet naar aanleiding van zondag 32 van de Heidelbergse Catechismus.¹⁴

Als vierde medium bij de verspreiding van het verhaal moet gewezen worden op het onderwijs, zowel op christelijke scholen als tijdens de catecheselessen in de kerk. In de context van het onderwijs is in de regel sprake van een sterke verdichting van historische gebeurtenissen in een beperkt aantal gecanoniseerde vertellingen. Bij het overbrengen van de geschiedenis van de Afscheiding is het verhaal van Kuipenga en De Cock daar een goed voorbeeld van.¹⁵

De meest recente vorm van verspreiding van het verhaal vindt via internet plaats. Op fora waar jongeren uit de gereformeerde gezindte met elkaar communiceren, duikt het verhaal en de *onliner* met enige regelmaat op. Dat gebeurt niet in een historische context, om bijvoorbeeld de betekenis van de Afscheiding te schetsen, maar als onderdeel van inhoudelijke, theologische discussies die in kerkelijke kring worden gevoerd.¹⁶

Deze vijf media hebben ervoor gezorgd dat het verhaal sinds 1860 een brede verspreiding kreeg. Uiteraard in eerste instantie onder de directe nazaten van de Afscheiding: christelijke gereformeerden, gereformeerden met wortels in de Afscheiding, vrijgemaakt- en Nederlands-gereformeerden. De erfenis van de Afscheiding bond hen samen, maar was tegelijkertijd ook inzet van een strijd over de vraag wie de werkelijke erfgenaam was van de ‘vaders van de Scheiding’. Een duidelijke verbinding vormde het gedeelde verhaal over Kuipenga en De Cock – hoewel de omgang hiermee wel verschillend was.¹⁷

Het bleef echter niet bij de directe nazaten van De Cock. Bij de bevindelijk gereformeerden, met hun nadruk op Gods vrijmachtige werk in de mens, viel het bekeringsverhaal van De Cock in weltoebereide aarde. Hoewel zij, verenigd in kerkverbanden als de Gereformeerde Gemeenten en de Oud Gereformeerde Gemeenten, stamden uit de traditie van Ledeboer en de kruisgemeenten, herkenden zij zich in de 'bekommerde' Kuipenga en de 'onbekeerde' De Cock en werd het verhaal zo ook onderdeel van de herinneringscultuur en de 'tale Kanaäns' die onder hen opgeld deed.¹⁸

Na de Vereniging van 1892 konden Kuyper en zijn neocalvinisten niet langer om de erfenis van de Afscheiding heen. Binnen de Gereformeerde Kerken in Nederland moesten de tradities van Afscheiding en Doleantie met elkaar verzoend worden. Daartoe namen ook de kuyperianen, zij het soms wat aarzelend, de verhalen over De Cock in Ulrum over. Zij interpreteerden die vanuit hun eigen dolerende ervaring. In toenemende mate werd het verhaal van Kuipenga en De Cock daarom verbonden met de laatste versie van het bekeringsverhaal van Abraham Kuyper. Neocalvinisten plaatsten Kuipenga en Baltus op één lijn: stemmen uit het 'gewone volk' die predikanten tot inkeer brachten.¹⁹

Tenslotte kwam het verhaal ook bij de hervormden terecht, bij confessionelen en hervormd-gereformeerden. Bij hen is respect te beluisteren voor de vroomheid van Kuipenga. Zij betreurden het dat hij in de Nederlandse Hervormde Kerk geen voedsel voor zijn ziel kreeg. Tegelijkertijd werd de Afscheiding in ronde bewoordingen afgewezen. Meer echter nog dan het verhaal, vond de uitspraak van Kuipenga zijn weg in hervormde preken en publicaties, vaak zonder vermelding van de herkomst.²⁰

De verspreiding van het verhaal stopte niet bij de landsgrenzen. In migrantengemeenschappen in de Verenigde Staten, Canada, Australië, Nieuw-Zeeland en Zuid-Afrika leeft Kuipenga voort. Het doorgeven van de geschiedenis van de Afscheiding is voor deze gemeenschappen een belangrijk onderdeel van het behoud van de eigen kerkelijke cultuur. Kuipenga's uitspraak wordt in het Engels en Afrikaans aan nieuwe generaties voorgehouden. In het Engels heeft er nog geen co-dificatie van de uitspraak plaatsgevonden, waardoor er sprake is van diverse varianten: naast 'If I must add even one sigh to my salvation, then I would be eternally lost' bijvoorbeeld 'If I too must impart but

one sigh for my salvation, then it is lost for eternity'. Opvallend is dat de uitspraak met name wordt doorgegeven in de kerken die als gevolg van de migratiegolf na de Tweede Wereldoorlog ontstonden en verbonden zijn aan de vrijgemaakt- of bevindelijk-gereformeerde subculturen in Nederland, zoals de Canadian Reformed Churches, de Free Reformed Churches of North America en de Free Reformed Churches of Australia.²¹

Kuipenga de eenvoudige

Uit de (herinnerings)literatuur komen uiteenlopende beelden van Kuipenga op. Een van de meest in het oog lopende is de karakterisering van Kuipenga als een eenvoudig mens. Hij wordt gekwalificeerd als een boer, een 'vromen arbeider', een 'eenvoudig kerklid', een 'simple, uneducated church member' en een 'lowly day laborer'.²² Helenius de Cock had het slechts over een bejaard man. De eenvoud van Kuipenga paste goed in de rol die hem werd toebedeeld als representant van het gewone volk, de eigenlijke drager van de gereformeerde vroomheid. Een rol als boer en landarbeider paste daar prima bij. Het was juist dat beroep dat in de loop van de negentiende eeuw steeds meer symbool ging staan voor de landelijke eenvoud tegenover de stedelijke complexiteit. In plattelandsliteratuur werd de boer het toonbeeld van een vroom christen.²³

De typering van Kuipenga als eenvoudige zegt ook veel over het zelfbeeld van de afgescheidenen en hun nazaten. Meer dan Kuyper en zijn dolerenden, waren De Cock en de afgescheidenen 'kleine luyden'. Nog in 1884 typeerde Helenius de Cock de generatie van zijn ouders als 'arm en onaanzienlijk' en ook in zijn eigen tijd 'zijn het niet vele rijken, die tot de gemeenten behoren'. Dat viel theologisch goed te duiden: 'Wereldsche grootheid, macht en rijkdom is de gemeente van onzen Heere Jezus Christus niet toegezegd; haar moet het genoeg zijn indien zij is gelijk haar Heer'.²⁴

Een generatie later kon dat echter niet meer gezegd worden. Het was de gereformeerden voor de wind gegaan, ze waren een zichtbare en toonaangevende maatschappelijke groepering geworden. 'Kuipenga de eenvoudige' kan dan plotseling worden ingezet voor zelfkritiek. Jacob Hollander, parlementair journalist bij *De Standaard*, contrasteerde de huidige gereformeerden met de eerste generatie afgescheidenen. 'Het staat te vreezen, dat in onzen tijd de eenvoud bij sommige

leiders en voorgangers dreigt zoek te raken. Ze komen veel te ver van de eenvoudigen af.²⁵

Hollander miste bij de huidige gereformeerde leiders, de ARP'ers en de VU-hoogleraren, niet alleen dat ze de 'tale Kanaäns' van de eenvoudigen niet meer spraken, maar ook de eenvoud 'in het uiterlijke leven'. De 'eenvoudige van geest' Kuipenga en de andere afgescheidenen moesten niets hebben 'van schijn en praal', maar behoorden ondertussen wel bij hen 'die wat te vertellen hadden en die geestelijk onderscheidingsvermogen bezaten, omdat zij behoorden tot hen, die van den Heere geleerd zijn'. In die zin waren de oude afgescheidenen een voorbeeld voor het heden.²⁶

Een soortgelijke, impliciet verwoorde subtekst is ook te beluisteren bij de Kamper hoogleraar G.M. den Hartogh – een van de voorvechters van de traditie van de Afscheiding binnen de Gereformeerde Kerken. Hij weefde het Afscheidingsverhaal van De Cock in bijbels getinte termen in een parafrase van Hebréeën 11 in. Den Hartogh nam het refrein 'door het geloof' telkens opnieuw op, want dat was de kracht waardoor De Cock 'den heerschenden tijdgeest' kon weerstaan en zich durfde te verbinden 'met de mensen van de oefeningen, de gezelschappen, met de geringen naar de wereld, die aan de *nieuwe* begrippen zich niet wilden aanpassen, maar genoeg hadden aan hun *ouden* Bijbel, hun *oude* belijdenis en hun *oude* schrijvers'. Den Hartogh riep de nazaten van de afgescheidenen op om te blijven bij de eenvoud van het eerste uur en de 'tijdgeest' en vernieuwingen te weerstaan.²⁷

De eenvoud van Kuipenga werd tenslotte ook gebruikt om jongeren te verzekeren dat ze geen geleerde theologische taal hoefden te gebruiken, maar konden volstaan met eenvoudig taalgebruik. Zo had God immers gewerkt door de eenvoud van Kuipenga om De Cock tot bekering te brengen, hield het jeugdblad van de Australische Free Reformed Churches zijn lezers voor.²⁸

Kuipenga de piëtist

Het beeld van Kuipenga als piëtist is alomtegenwoordig. Helenius de Cock sprak in zijn biografie over vrome, godsdienstige mensen in Ulrum, waaronder Kuipenga, terwijl hij in een herdenkingsrede later ook nog de gezelschappen opvoerde als plaatsen waar deze vromen vonden 'wat hunne zielen noodig hadden'. Hij benoemde Kuipenga en de zijnen echter niet als piëtisten. Dat gebeurde pas in de twin-

tigste eeuw, als er door Kuypers neocalvinisten een campagne tegen het piëtisme wordt geïnitieerd, omdat deze stroming in zijn nadruk op het werk van God in de mens ongereformeerd zou zijn. Het zou opwekken tot lijdelijkheid, subjectivisme en tekort doen aan de vastheid van het verbond.²⁹

Dit geluid werd ondermeer verwoord door de Gereformeerde Bondsvoorman J. Severijn, predikant, hoogleraar, en zeer actief in de Anti-Revolutionaire Partij – als kamerlid, lid van het Centraal Comité en bestuurslid van de Kuyperstichting. Severijn vertegenwoordigde het neocalvinisme binnen de Nederlandse Hervormde Kerk. Dat verried zich ook in zijn visie op de Afscheiding, die volgens hem werd gestempeld door de achttiende-eeuwse bevindelijke vroomheid, maar niet leefde ‘uit den rijkdom der reformatorische godgeleerdheid’. Bij De Cock en de zijnen heerste de geest van de conventikels en ontbrak de theologie van Calvijn. Die was, volgens Severijn, wel te vinden bij de Doleantie en binnen zijn Gereformeerde Bond.³⁰

Gereformeerden uit de traditie van de Afscheiding stonden hierop voor de keuze om óf het piëtisme te verdedigen tegen de neocalvinistische aanvallen, óf te betogen dat het bij Kuipenga niet om piëtisme ging maar om iets anders. De Kamper hoogleraar kerkrecht H. Bouwman betoogde met verve dat de Afscheiding ‘geen piëtistische beweging’ was, maar ‘vrucht van de Nat. Geref. beweging, die van het begin der negentiende eeuw heeft gereageerd tegen de revolutionaire beginselen op dogmatisch gebied’. Daarmee werden de vromen uit Ulrum plotseling proto-antirevolutionairen, wel niet op politiek vlak, maar tenminste op kerkelijk terrein. Hiermee herstelde Bouwman de verbinding van de Afscheiding met de Gereformeerde Kerken en de ARP van zijn dagen.³¹

Een andere strategie paste F.L. Bos toe. Deze gereformeerde predikant wilde het piëtisme van Kuipenga redden door onderscheid te maken tussen twee varianten. De eerste was er een waarin zelfgenoegzaamheid en een sektegeest heersten, de andere, die van het calvinistisch piëtisme, stelde de kerk centraal. Wat in de jaren 1830 gebeurde was volgens Bos een versterking van het calvinistisch-piëtistische vroomheidsleven; Kuipenga bracht De Cock naar niets anders dan ‘de leer der vaderen’. Zo leidde Kuipenga’s piëtisme, geworteld in het noorden des lands dat als ‘kerngebied van het calvinistisch-piëtisme’ moet gelden, tot een herstel van de kerk.³²

Een bijzondere toespitsing kreeg het debat over de Afscheiding en het piëtisme rond de Vrijmaking van 1944. De vrijgemaakten claimden dat zij de oude afgescheiden positie verdedigden tegenover het kuiperiaanse denken, maar de Kamper hoogleraar Den Hartogh was het daar niet mee eens. Hij vond dat de venijnige aanvallen van vrijgemaakte voormannen als D. van Dijk, P.K. Keizer en R.H. Bremmer op de 'mystiek' een afkeer blootlegde 'van wat juist kenmerkend was voor de Afscheiding'. De vrijgemaakte predikanten wierpen de gereformeerde synode voor dat haar besluiten 'ons wilden dringen in de richting van de mystiek, d.w.z. het zich richten op wat daar in ons omgaat, dat wat in ons gebeurt'. Den Hartogh waarschuwde zijn achterban voor de vrijgemaakten, die 'U en vooral Uw kinderen (denkt aan de catechisaties) van de rechte, Schriftuurlijke "bevinding"' afvoeren.³³

De anti-piëtistische interpretatie van het geboorteuur van de Afscheiding leefde vervolgens het sterkst voort in vrijgemaakt-gereformeerde kring. De predikant J. Bosch stortte zijn fiolen uit over het piëtisme: het was subjectivistisch, hoogmoedig en eenzijdig, vertoonde een 'week gevoelsleven', kende 'ascetisch rigorisme' en 'een toespitsen van het geloofsleven in het gevoel van de tegenstelling van zonde en genade'. Bosch erkende dat het piëtisme in de dagen van De Cock opgeld deed, maar wierp het idee dat er in Ulrum sprake was van een 'piëtistische neiging' ver van zich. Voor hem ging het in de Afscheiding om de 'objectieve lijn van Kerk, Woord en Sacrament' en plaatste De Cock 'het subjectieve gevoelsleven' nooit voorop 'ten koste van Schrift, Kerk en belijdenis'. De nadruk van Bosch op de kerk moet verklaard worden vanuit de sterke klemtoon binnen vrijgemaakt-gereformeerde kring op de ecclesiologie en de zuiverheid van de kerk – ook van piëtistische dwalingen.³⁴

Een onversneden piëtistisch beeld van Kuipenga overheerst onder bevindelijk gereformeerden van allerlei slag. Zo kan de hersteld-herformde predikant Tj. de Jong Kuipenga opvoeren als een van Gods volk, die leeft bij het 'overjarig koren' van de oude schrijvers, waar hij 'wet en evangelie, de gangen van de Herder en van de schapen' in terug vindt, evenals zijn 'staat in Adam' en 'staat in Christus'. Aanvankelijk vindt Gods volk 'geen voedsel' bij De Cock, 'deze vriend van prof. Hofstede', totdat God in hem werkte 'en de brave predikant werd een goddeloos man, die leerde dat alleen in het bloed van Christus een mens rechtvaardig kan zijn'. Kuipenga wordt daarmee een proto-

bevindelijk gereformeerde, die helemaal past in de 'reformatorische' wereld.³⁵

Kuipenga de eenling

Terwijl het beeld van Kuipenga als eenvoudige en als piëtist sinds het einde van de negentiende eeuw voorkomen, treffen we het idee van Kuipenga als eenling pas sinds de tweede helft van de twintigste eeuw aan. Dat gebeurt nadrukkelijk in een context waarin orthodoxe gereformeerden de kerkelijke situatie in het algemeen, en die in hun eigen kerkverband in het bijzonder, steeds meer ervaren als achteruitgang en verlies van de klassieke gereformeerde waarden die in de Afscheiding centraal stonden.

Een voorbeeld hiervan is de gereformeerde predikant A.M. Lindeboom, telg uit een oud afgescheiden geslacht dat door de generaties heen leidende figuren voor de gereformeerde gezindte afleverde. De veranderingen in zijn Gereformeerde Kerken ervoer Lindeboom als afval en in tal van publicaties trok hij daartegen ten strijde. Zijn centrale stelling was dat het mis ging bij de predikanten, waardoor het kerkvolk werd meegesleurd. Diezelfde situatie deed zich voor in het begin van de negentiende eeuw, maar toen was daar een Kuipenga die hem het evangelie voorhield dat 'niet naar de mens' is. Als een eenling wist hij zijn predikant tot inkeer te brengen. Zo, hoor je Lindeboom hopen, kan het ook nu nog gaan.³⁶

In dezelfde context wordt Kuipenga in Amerika opgevoerd, in een adem met Pietje Baltus en een zekere Henk Navis. Deze Navis behoorde tot de United Reformed Churches, die in 1996 ontstond als conservatieve afsplitsing van de Christian Reformed Churches. Hij had aanvankelijk tevergeefs bij de kerkenraad en de classis geprotesteerd over de inhoud van de prediking van zijn voorganger. Pas de synode van 2004 gaf hem gelijk, waarop de bewuste predikant het kerkverband verliet. Navis was, als Kuipenga en Baltus, een eenling die het durfde op te nemen tegen de predikant en desnoods de hele kerk om zo de zuivere, gereformeerde leer te bewaren. Het leidde de URC-predikant en hoogleraar kerkgeschiedenis aan Westminster Seminary California R. Scott Clark tot de overtuiging: 'so long as there is a Henk Navis in our churches with God's Word in one hand and the Reformed confessions in the other, we may be yet Reformed and always reforming'.³⁷

De historische Kuipenga

De historisering van Kuipenga kwam relatief laat op gang. In veruit de meeste publicaties blijft hij een sjabloonachtig figuur, als eenvoudige, piëtist of eenling, maar komen we weinig te weten over de werkelijke Kuipenga. Dat moest ook wel, wilden de bestaande typering over-eind blijven. Kuipenga was binnen de context van Ulrum allerm minst een eenvoudig iemand en zeker geen arbeider. Hij had dan wel geen belijdenis afgelegd, zoals in het noorden onder doopsgezinde invloed wel vaker voorkwam, maar bekleedde niettemin belangrijke functies in het dorp. Hij was sinds 1824 lid van het College van notabelen en eerder al, in 1817, verkozen tot armenverzorger.³⁸

Klaas Pieters Kuipenga was geboren in 1763 te Leens en gehuwd met Jantje Tonnis Zuidhof. In 1823 kocht hij de boerderij 'Zuidhof' in het dorpje Vliedorp, even ten zuiden van Ulrum, van familieleden van zijn vrouw. Binnen de dorpsgemeenschap was Kuipenga een aanzienlijk man. In zijn betrokkenheid op het gereformeerde geloofsgoed en de doorleving daarvan, stond Kuipenga niet alleen. Een zekere ouderling Beukema deelde dat met hem, en toen Kuipenga in 1830 uiteindelijk belijdenis aflegde bij De Cock was hij niet de enige oudere: hij deed dat samen met het echtpaar S.T. en Antje Luininga-van der Klei (resp. 38 en 42 jaar), de boer Dirk P. Ritsema (35 jaar), de dagloner Klaas P. Ritsema (30 jaar) en boerin Swaantje S. Schut-Bos (ca. 40 jaar).³⁹

Na de Afscheiding voegde ook Kuipenga zich bij De Cock en is hij de tiende die de Acte van Afscheiding of Wederkeer ondertekende. In januari 1834 ondertekende hij met 101 andere gemeenteleden een adres aan koning Willem I om de schorsing van De Cock ongedaan te maken. De Cock vertrouwde Kuipenga en beval hem bij H.P. Scholte als getuige aan, toen deze zich in een rechtszaak moest verantwoorden voor het feit dat hij op 10 oktober 1834 in Ulrum had gepreekt. Kuipenga overleed in 1846.⁴⁰

De weinige historische gegevens die bekend zijn over Kuipenga wijzen er vooral op dat hij een gerespecteerd inwoner en kerklid was, zowel in de periode voor de Afscheiding als daarna. Hij was noch eenvoudig, noch een eenling, maar als notabele hecht ingebed in de dorpsgemeenschap en in contact met andere gereformeerde vromen. Over de aard en inhoud van zijn geloofsleven is niet meer bekend dan de befaamde *onliner* die Helenius de Cock ons doorgeeft. Daaruit valt vooral op te maken dat Kuipenga op een existentiële wijze diep door-

drongen was van kernpunten van de gereformeerde geloofsleer – maar dat kan moeilijk verder gepreciseerd worden.

De zucht en de tale Kanaäns

Dat brengt ons bij de *Werdegang* van Kuipenga's uitspraak: 'indien ik ook maar één zucht tot mijne zaligheid moest toebrengen, dan was het voor eeuwig verloren'. Getuige de manier waarop de uitspraak, zonder bronvermelding, in preken en meditaties wordt gebruikt, is het sinds 1860 een vast onderdeel geworden van de 'tale Kanaäns', het religieuze taaleigen van het gereformeerde protestantisme. Menig gebruiker heeft geen weet meer van de herkomst. Zo wordt het in een inleiding voor een hersteld-hervormde bijbelstudie geciteerd onder het geanonimiseerde 'iemand zei eens'. In vrijgemaakt lesmateriaal wordt het teruggeprojecteerd op Augustinus en hem in de mond gelegd in zijn debat met Pelagius.⁴¹ Ondertussen zijn er ook verschillende varianten ontstaan; zo wordt de 'zucht' soms vervangen door 'nagelschrapsel'. Ook is er soms sprake van toevoeging van een extra zin: 'Ik moet een andere grond voor mijn zaligheid hebben'. Dit moet als een explicatie van de eigenlijke uitspraak gezien worden, kennelijk voor een jonger publiek.⁴²

De uitspraak wordt in verschillende theologische contexten gebruikt. Allereerst in klassieke theologische debatten. Hierbij gaat het met name om de strijd tegen het idee dat mensen door goede werken te doen hun zaligheid kunnen verdienen en om de betekenis van de uitverkiezing voor het geloofsleven. Kuipenga's uitspraak wordt gebruikt om te laten zien dat de zaligheid van de mens geheel in God verankerd is en dat de werken van de mens daar geen enkele invloed op hebben. Hier en daar worden echter voorzichtige vraagtekens geplaatst bij dit gebruik van de uitspraak, zoals door de Nederlands-gereformeerde predikant C.T. de Groot. Hij houdt zijn toehoorders voor dat dit de mens te passief kan maken en stelt daarom: 'ons behoud is voor de volle 100% Gods werk en tegelijk voor de volle 100% ons werk'.⁴³

In bevindelijke kring speelt de uitspraak een rol in het theologiseren over de toe-eigening van het heil. De uitspraak functioneert als een kenmerk voor een waarachtige bekering, iets wat ieder kind van God heeft doorleeft. Enerzijds gebruiken bevindelijke predikanten de uitspraak om ieder eigen pogen van mensen om zalig te worden weg te slaan, anderzijds wordt het ook door dissidenten ingezet tegen de

geloofstwijfel die in bevindelijke kringen veel voorkomt. De eersten leggen de nadruk op de geestelijke onmacht van de mens, de tweeden op God die zelf het fundament legt en daarom vastigheid biedt 'buiten jezelf in een vaste grond'.⁴⁴

Ook in meer tijdbetrokken debatten komt de uitspraak van Kuipenga terug. Allereerst tegen de opkomst van evangelischen, charismatici en andere 'arminianen', die in gereformeerde kring ervan worden beschuldigd de genade aan te tasten door de eigen keuze van de mens als beslissend te beschouwen in de bekering. Kuipenga's *onelineer* wordt daarmee een gereformeerd wachtwoord tegen de opkomst van de evangelische beweging in eigen kring. Ten tweede wordt de uitspraak gebruikt tegen een maatschappelijke trend waarbij steeds meer nadruk wordt gelegd op de autonomie van de mens. De hervormde theoloog A. Noordegraaf contrasteert deze trend met de gereformeerde antropologie waarbij een mens zich 'voor God [weet] te staan als iemand met volstrekt lege handen, die absoluut niks in te brengen heeft, geen nagelschrapel tot zijn zaligheid kan toedoen'.⁴⁵

Conclusie

Het verhaal van Kuipenga en De Cock groeide sinds 1860 uit tot een vast onderdeel van het gereformeerde geheugen. Het werd gemodelleerd naar soortgelijke *foundational myths* van gebeurtenissen als de Reformatie en, later, de Doleantie. Die gebeurtenissen kenden een geestelijke als hoofdpersoon – Luther, De Cock en Kuyper – die een ingrijpende bekeringservaring doormaakte. Dat leidde tot een breuk met de bestaande kerk, die vastgelegd werd in een *foundational document*: de 95 stellingen, de Acte van Afscheiding of Wederkeer en – met een iets andere achtergrond – het Tractaat van de Reformatie der Kerken. Tenslotte zijn er sprekende *oneliners* die de betekenis van de bewuste ervaring in een enkele zin vastleggen. Naast Luthers 'hier sta ik, ik kan niet anders' komt zo, voor de Afscheiding, Kuipenga's gezegde over de 'zucht'.⁴⁶

Het bekeringsverhaal van De Cock is een *foundational myth* omdat het, naar de definitie van Mircea Eliade, zowel het geloof van de Afscheiding uitdrukt en codificeert, als dat het een praktische betekenis heeft voor het nageslacht. Bij een *foundational myth* gaat het niet in de eerste plaats om de correcte historische weergave, maar vooral om het behoud en het doorgeven van dat wat essentieel wordt geacht aan

die gebeurtenis aan de daaropvolgende generaties.⁴⁷ In die zin zijn de beelden van Kuipenga als eenvoudige, piëtist en eenling historisch misschien niet helemaal adequaat, maar wel voor de generaties na 1834 de sprekende belichaming van waar het in de Afscheiding niet alleen toen, maar vooral ook nú om ging.

Het is echter vooral de uitspraak van Kuipenga die, als goed geïnregreerd onderdeel van de ‘tale Kanaäns’, een succesvolle verspreiding vond. Daarbij wordt het in verschillende theologische debatten opeerabel gemaakt, maar geldt het telkens weer als een keurmerk van goede gereformeerde theologie. Hoe weinig we ook weten van de historische Kuipenga, het is niet al te gewaagd te veronderstellen dat hij met dat oordeel beslist verguld zou zijn geweest.

Noten

1. *Van 's Heeren wegen. De Afscheiding van 1834 op 10, 11 en 12 oktober 1934 te Utrecht herdacht* (Kampen 1934) 24.
2. Vgl. George Harinck, Herman Paul en Bart Wallet (red.), *Het gereformeerde geheugen. Protestantse herinneringsculturen in Nederland, 1850-2000* (Amsterdam 2009).
3. Fred van Lieburg, ‘Een letterschat voor vromen. Het leven van Theodorus van der Groe’ in: John Exalto en Fred van Lieburg (red.), *Neerlands laatste ziener. Leven, werk en invloed van Theodorus van der Groe (1705-1784)* (Rotterdam 2007) 9-40, aldaar 14; Jeroen Koch, *Abraham Kuiper. Een biografie* (Amsterdam 2006) 30-32.
4. A. Bel, ‘Willem den Hengst (1859-1927)’ in: idem e.a., *Predikanten en oefenaars. Biografisch woordenboek van de kleine kerkgeschiedenis 1* (Houten 1988) 86-89.
5. J.H. Velema, *De kerk centraal. Zestig jaar in dienst van de kerken* (Heerenveen 2000) 45-46.
6. Joannes Calvinus, *Kort begrip der institutie* (Veendam 1837) i.
7. Helenius de Cock, *Hendrik de Cock. Eerste afgescheiden predikant in Nederland, beschouwd in leven en werkzaamheid. Eene bijdrage tot regt verstand van de kerkelijke Afscheiding. Eerste deel* (Kampen 1860) 10-14.
8. De Cock, *Hendrik de Cock*, 18.
9. De Cock, *Hendrik de Cock*, 19.
10. De Cock, *Hendrik de Cock*, 20.
11. Rüdiger Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre* (München 2007) 25-27; P.J. Meertens, ‘De Nederlandse dorpsvertelling voor 1850’ in: *Album Prof. Dr. Frank Baur, den jubilaris bij zijn zestigsten verjaardag als huldeblijk aangeboden door collega's vakgenoten en oud-leerlingen II* (Antwerpen 1948) 92-101.
12. *Gedenkboek uitgegeven bij de herdenking van het eeuwfeest der Afscheiding in opdracht van de Generale Synode der Christelijke Gereformeerde Kerk in Nederland* (Dordrecht [1934]); W. Bakker e.a. (red.), *De Afscheiding van 1834 en haar*

- geschiedenis* (Kampen 1984).
13. H. van den Herik, *Eben-Haëzer. 1915-1990. 75 jaar geschiedenis van de Christelijke Gereformeerde Kerk van Leerdam* (Leerdam z.j.) 41; B. Visser sr., *60 jaar Chr. Gereformeerde Kerk Huizen 1932-1992* (Huizen 1992) 12-13.
 14. www.berkel-en-rodenrijs.gkv.nl/download.php?ds=wt&id=113; gkv.uthuizer-meeden.nl/actuele%20preken/hc-24%20en%2032.907.htm (alle geciteerde websites in dit artikel geraadpleegd 22 juli 2009).
 15. Zo bijv. het lesmateriaal voor kerkgeschiedenislessen op de basisschool van de Gereformeerde Hogeschool Zwolle, zie voor de les over de Afscheiding: www.gh-gpc.nl/repository/REP_filemanager_download.asp?type=&file=10.%20Hendrik%20de%20cock_404790933.doc&downloadname=10.%20Hendrik%20de%20Cock.
 16. Enkele voorbeelden: www.gereformeerdgezind.nl/forum/viewtopic.php?t=202&start=45&sid=1d1d087a09bafdc31d4ffddff74b20; www.refoforum.nl/forum/viewtopic.php?f=18&t=5403&view=next.
 17. Zie de noten 12-13.
 18. A.W.L. de Wit, *150 jaar Afscheiding, verleden, heden, toekomst. Visies van 10 bekende kerkelijke personen over 150 jaar Afscheiding* (Alblasserdam 1984).
 19. *Van 's Heeren wegen*.
 20. W.J. de Wilde, *Geschiedenis van Afscheiding en Doleantie van hervormd standpunt bezien* (2e druk; Wageningen z.j.) 48-49; H.W. te Winkel, *De Afscheiding* (Wageningen 1937) 5-18.
 21. C. Pronk, 'Justification by faith alone or by faith and works? An examination of the views of dr. Norman Shepherd (Part 1)', *Messenger* Januari 2004; spindleworks.com/library/bouwman/canon/ch3,4art1-3.htm; www.tafelberg-kerk.co.za/web/bybelskool-view.php?pid=28.
 22. A.G. Honig, *Van Comrie tot De Cock, of: Het credo der Afscheiding* (Kampen 1934) 20; members.chello.nl/gslings/kgeo4.htm; Eric Dekker, 'Big ideas little words', *Contender* 9/8 (november 2004); dare.ubvu.vu.nl/bitstream/1871/9781/6/06HHCH1.pdf.
 23. Henk Nijkneuter, *Geschiedenis van de Drentse literatuur, 1816-1956* (Assen 2003) 80-81.
 24. Helenius de Cock, *Na vijftig jaren. Feestrede der Afscheiding te Ulrum, 13/14 October 1884* (Groningen 1884) 20, 28.
 25. J. Hollander, *De erfenis der eenvoudigen 1834-1934. De Afscheiding en wij* ('s-Gravenhage 1934) 16-17.
 26. Hollander, *De erfenis der eenvoudigen*, 10, 16-17.
 27. G.M. den Hartogh, *Door het geloof, of De kracht der Afscheiding van 1834* (Aalten 1934) 18-19.
 28. Dekker, 'Big ideas'.
 29. Gert van Klinken, 'Beheerste introspectie. Verborgene bevindelijkheid in het neo-calvinisme' in: Fred van Lieburg (red.), *Refogeschiedenis in perspectief. Opstellen over de bevindelijke traditie* (Heerenveen 2007) 31-50.
 30. J. Severijn, *Afscheiding en Doleantie* (Utrecht z.j.) 14-15.
 31. H. Bouwman, *De Afscheiding te Ulrum na vijfen zeventig jaren* (Kampen 1909) 10.

32. F.L. Bos, *De geboorte der Afscheiding voornamelijk in het Noorden des lands* (Aalten 1934) 9-10, 16, 24, 26, 46.
33. G.M. den Hartogh, *In de lijn der Afscheiding* (Groningen 1945) 29-30; M.J.C. Blok, *In de lijn der Afscheiding?* (Haren 1945) 7.
34. J. Bosch, 'Piëtistische stromingen' in: idem, *Figuren en aspecten uit de eeuw der Afscheiding* (Goes 1952) 208-213.
35. Tj. de Jong, 'Historisch overzicht' in: De Wit, *150 jaar Afscheiding*, 7-18, aldaar 10.
36. A.M. Lindeboom, *Om de grondslagen van het christendom. Overpeinzingen bij het honderdvijftigjarig jubileum van de Afscheiding* (Amsterdam 1984) 20-21.
37. yinkahdinay.xanga.com/688855758/henk-navis/; heidelblog.wordpress.com/2009/01/09/what-henk-navis-means-to-me/.
38. U. Elgersma, *De Groninger Kerkbode*, 13 oktober 1934; H. Veldman, *Hendrik de Cock, afgescheiden en toch betrokken* (Bedum 2004) 41-42.
39. J.S. van Weerden, *Spanningen en conflicten. Verkenningen rondom de Afscheiding van 1834* (Groningen 1967) 33, 188, 338-339.
40. J. Wesseling, *De Afscheiding van 1834 in Groningerland, deel I: de classis Middestum* (Groningen 1973) 212.
41. F. van Holten, *De tale Kanaäns* (Kampen 2004) 20; hhghardinxveldgiessend amsliedrecht.nl/docs/jvbijbelstudie/0809/inleiding_Efeze_2.pdf; Lessenserie kerkgeschiedenis, Augustinus op: www.gh-gpc.nl/repository/REP_filemanager_download.asp?type=&file=02.%Augustinus_403957137...%20Augustinus.
42. www.hervormdgaryp.walkaas.nl/Archief/Kerkblad%20(jaargang%205%20nr.%202).doc; Joh. Vreugdenhil, *De kerkgeschiedenis verteld aan jong en oud* IV (10e druk; Houten 1994) 223.
43. C.T. de Groot op: www.ngkzeewolde.nl/ngk1/index_main.php?ID=205.
44. Zo de Gereformeerde Gemeente-predikant A. Makkenze (1854-1921) in een preek over Ruth 1:21; zie www.iclnet.org/pub/resources/.../makkenze-sprekende-5.pdf; evangelist Theo Visser, 'Obstakels in het komen tot Christus'; zie: www.jongerenavonden.nl/lezingen/ObstakelsinhetkomentotChristus.doc.
45. forum.scholieren.com/archive/index.php/t-368599.html; Herman Oevermans en Wim H. Dekker, "Ik heb het niet zo op scherpe tegenstellingen." In gesprek met vertrekkend Wapenveldredacteur dr. A. Noordegraaf' *Wapenveld* 51 (2001) 22-29.
46. Bart Wallet, 'Inleiding' op het cluster 'Breuklijnen' in: Harinck, Paul en Wallet, *Het gereformeerde gebeugen*, 469-471.
47. Mircea Eliade, *Myth and reality* (New York 1963) 2, 5-6; Jeffrey Blustein, *The moral demands of memory* (Cambridge 2008) 189.



Een begrafenisstoet trekt langs het onderkomen van de Statenvertalers.
Illustratie van Jaap Kramer, opgenomen in Jan van Reenen, *De komst van de Statenbijbel* (Utrecht 2004) 110.

Geen haar huns hoofds gekrenkt

Statenbijbel, pestepidemie en voorzienigheidsgeloof

John Exalto

De in 2007 gelanceerde Canon van Nederland heeft de vertelcultuur een nieuwe impuls gegeven. De vaderlandse geschiedenis is aan de hand van de vijftig vensters in tal van boeken opnieuw verteld. Het Meertens Instituut vervaardigde de *Canon met de kleine c*, bedoeld om ‘het “verhaal” meer aandacht te geven in de samenleving en in het onderwijs.’¹

De Canon van Nederland werd niet alom positief ontvangen. Enkele christelijke historici achtten haar te liberaal en misten bepaalde religieuze dimensies.² Verschillende betrokkenen uit het protestants-christelijk onderwijs hebben aangegeven dat zij met de canon in de hand hun eigen verhaal zullen vertellen. Zo zullen zij bij het venster ‘Aletta Jacobs’ niet de vrouwenemancipatie maar de verzui-ling als uitgangspunt nemen. Dat het christelijk onderwijs een eigen verhaal wil vertellen, ligt ook voor de hand. Neem bijvoorbeeld het venster ‘De Statenbijbel’. De teksten en ‘canon-clips’ op de website www.entoen.nu lijken aan de hand van dit venster de dialoog tussen jodendom, christendom en islam te willen bevorderen. Een protestantse schoolmeester zal daar echter zijn les niet mee beginnen. Voor hem is de koran immers niet gelijkwaardig aan de bijbel.

Meester Kieviet van de Groen van Prinstererschool in Scherpenisse is blij met het Statenbijbelvenster, vertelde hij onlangs in het *Reformatorisch Dagblad*. We lezen elke dag uit de Statenbijbel, zei hij, en bovendien is die bijbel belangrijk geweest voor de Nederlandse taal en cultuur. ‘Het is heel mooie lesstof. De vertalers werden bijvoorbeeld gespaard tijdens de uitbraak van de pest.’³ Hoe meester Kieviet het pestverhaal precies zal vertellen, weten we niet. De protestantse vertelcultuur, zo zal dit artikel laten zien, kent verschillende varianten.

Het pestverhaal is door de canoncommissie nergens vermeld. Opvallender is het ontbreken van het verhaal in de lesbrief die de Gereformeerde Bijbelstichting (GBS) in 2009 uitbracht ten behoeve van het canononderwijs.⁴ De GBS heeft in het verleden namelijk een belangrijke rol gespeeld in de verbreiding van het verhaal. Evenmin komt het voor in het reformatorische canonboek *Vensters vol verhalen* (2009) – terwijl de auteur in een eerder boek wel uitvoerig over de pestgeschiedenis heeft geschreven.⁵

Zullen wij heengaan?

Laten we ons verhaal over de pestgeschiedenis beginnen met de versie van de man die haar het mooiste heeft verteld.

Stilte...

Stilte in de kamer, waar de mannen zorgzaam werken.

Stilte óók daar buiten in de stad; – een vreemde, bange stilte.

Er gaat een droeve lijkstoet door de stille straat... Nog een; en nog een... Honderden en nog eens honderden mensen van Leiden worden in die dagen begraven. De 'zwarte dood' is gekomen. Jongen en ouden, sterken en zwakken, armen en rijken worden door de vreselijke *pestziekte*... weggemaaid.

En in de stille kamer?... Wie heeft daar het eerst gezegd: 'Zullen wij heengaan? Zullen we deze bange stad ontvluchten en naar onze eigen steden terugkeren? De pest zal ook òns misschien vinden.'

Die mannen zien elkaar aan, heel ernstig.

Het gevaar is zo groot. Een stille angst benauwt hun 't hart.

Maar dàn?... Wie heeft daar het eerst gezegd: 'Laten wij bidden'?

Dan knielen die mannen neer tussen hun oude boeken en hun nieuwe papieren. Zij vertellen hun Hemelsen Vader van hun angst; en ze smeken Hem, hun bange harten toch moedig te maken.

Het werk mag *niet* worden neergelegd.

Ze blijven. Die trouwe mannen *blijven* op hun post, al woedt òm hen de dood. Ze blijven, en werken hun schone, hun grootse werk van de stilte.

En – niet één is aan de vreselijke ziekte bezweken.⁶

Willem Gerrit van de Hulst (1879-1963), de protestantse schoolmees-

ter uit Utrecht, toonde zich ook in dit verhaal de meesterverteller. Het vernuftige gebruik van contrasten (tussen de stilte buiten en binnen, tussen heengaan en bidden, tussen angst en vertrouwen, tussen de dood en het leven) verleent aan deze enkele zinnen een krachtige historische verbeelding. Dat Van de Hulst het pestverhaal belangrijk vond, blijkt uit de relatief grote aandacht die hij er aan besteedde: zijn boekje telt 16 pagina's, ruim vier daarvan gaan over het vertaalwerk en daarbij is driekwartpagina voor de pestepisode ingeruimd. Het boekje van Van de Hulst verscheen in 1937 ter gelegenheid van het derde eeuwfeest van de Statenbijbel. Het werd uitgegeven door het Nederlandsch Bijbelgenootschap in een oplage van 140.000 exemplaren, bedoeld voor de bovenbouw van de basisschool.⁷

In datzelfde gedenkjahr 1937 publiceerde C.C. de Bruin (1905-1988), destijds leraar Nederlands in Rotterdam, later hoogleraar kerkgeschiedenis te Leiden, een standaardwerk over de geschiedenis van de Statenbijbel. De historische verbeelding van De Bruin was minder krachtig dan die van Van de Hulst, maar, naar we mogen aannemen, zijn waarheidsgetrouwheid groter. Van november 1634 tot oktober 1635, zo verhaalt De Bruin, waren de vertalers en revisoren (overzieners) in Leiden bezig de laatste hand te leggen aan de tekst van het Nieuwe Testament en de apocriefe boeken. Halverwege 1635 werd de stad getroffen door een pestepidemie die duizenden slachtoffers eiste. De revisoren gaven gehoor aan het advies van de Leidse hoogleraar Andreas Rivet (1572-1651) om de stad te ontvluchten en dienden daartoe bij de Staten-Generaal een request in.

Vlugger dan het ingewikkelde raderwerk van de bestuursmachine verliep intusschen de herziening der apocryphe boeken. Terwijl de reviseurs vanuit het werkvertrek, dat dicht bij de begraafplaats gelegen was, op één dagsoms honderd lijken ter aarde zagen bestellen, volbrachten zij den 10den October hun arbeid. Zij beschouwden het als een genadige bestiering des Allerhoogsten, dat Hij hen allen onder deze omstandigheden in het leven spaarde.⁸

Is Van de Hulst met zijn verbeelding op de loop gegaan? Laten we, voordat we op deze vraag een antwoord zoeken, eerst een aantal varianten van het pestverhaal in ogenschouw nemen. We kiezen daartoe enkele voorbeelden die onderling van elkaar verschillen; een uitput-

tend overzicht van alle mogelijke versies lijkt weinig zinvol, omdat er heel vaak sprake is van gelijkkluidende bewoordingen en letterlijke ontlening.

Als tussen duizend dooden

We beginnen dan met de Statenbijbel zelf open te slaan. De voorrede voor de eerste editie van 1637 vertelt ons niets over de pest. De door de vaders van de Afscheiding bezorgde editie uit 1868 bevat slechts een drieregelige verklaring dat zij deze uitgave ‘met de meeste zorgvuldigheid hebben nagezien’.⁹ De vaders van de Doleantie bezorgden in 1895 de zogenoemde ‘Flakkeesche Bijbel’, waarin taal en spelling werden gemoderniseerd. Ook zij repten niet over de pest.¹⁰ De gereformeerde predikant Klaas Fernhout (1858-1953) deed dat evenmin in zijn uitvoerige aanprijzing van deze bijbeluitgave – ‘een welsprekend getuige van de godsvrucht, de geleerdheid en de deegheid onzer voorvaders’.¹¹

Intussen had Anthony Brummelkamp (1811-1888), docent aan de Theologische School in Kampen, zijn naam verbonden aan een editie die in 1885 het licht zag. In de voorrede stipte hij kort de geschiedenis van de Statenbijbel aan en schreef over de omstandigheden waaronder dit werk tot stand kwam, het volgende:

Die mannen hebben het werk aanvaard, en als tussen duizend dooden voortgezet, want te Leyden brak de pest uit, die twintig duizend menschen ten grave sleepte.

Geen wonder dat daarop de ernstige vraag oprees, of zij het werk moesten staken of blijven en er mede voortgaan. Na rijpe en biddende overweging werd daarop eenparig besloten het werk, dat God hun en daar ter plaats te doen gegeven had, voort te zetten. Zij hebben het gedaan met goeden moed en in den Heere gesterkt ter plaatse, waar dagelijks honderde lijken voorbij gedragen werden.

Geen haar huns hoofds werd gekrenkt en met dankzegging en vreugde in den Heere Jezus Christus hebben zij het werk volbracht, zoo luidt hun getuigenis.¹²

De door Brummelkamp bezorgde editie heeft niet veel opgang gemaakt. Dat was wel het geval met de uitgave die door Lucas Linde-

boom (1845-1933), docent aan dezelfde Theologische School, van een aanbevelend voorwoord werd voorzien. De handzame, in drie delen bezorgde uitgave van de Kamper uitgever J.H. Kok uit 1913 werd in de twintigste eeuw enkele malen door Kok en later door uitgeverij Den Hertog te Houten herdrukt. Het anonieme stukje 'Iets over de geschiedenis van den Staten-Bijbel' is mogelijk ook van Lindebooms hand. Geplaatst voor het dilemma tussen weggaan of blijven, zo heet het in dit stukje, verenigden de vertalers zich in gemeenschappelijk gebed. Daarna waren ze allen van mening dat ze op hun post moesten blijven. Toen ze hun werk gereed hadden, getuigden ze:

Tusschen duizend en duizend beelden en geruchten van den dood, hebben wij gezond in de nabijheid van zulk een grafplaats, waar wij dikwijls op één dag honderd lijken zagen wegvoeren, met een heilige opgeruimdheid des gemoeds, dat gedenkstuk mogen volbrengen.¹³

Het pestverhaal werd dus vanuit Kampen verbreid. De bovengenoemde gereformeerde voormannen verbonden hun naam aan een editie van de Statenbijbel waarin ook de zogenaamde 'kanttekeningen' waren opgenomen. Zonder uitzondering koesterden zij grote liefde voor deze vertaling, die zij voor dagelijks gebruik aanbevalen. Dat veranderde in 1951, toen de meeste gereformeerden de Statenbijbel terzijde legden ten gunste van de Nieuwe Vertaling. Een behoudende minderheid hield de oude Statenbijbel in ere. De christelijke gereformeerde predikant M. Baan (1905-1973) schreef in 1960 een brochure tegen de Nieuwe Vertaling en haalde daarin ook het pestverhaal aan. Hij ontleende het woordelijk aan de weergave in de editie-Lindeboom uit 1913.¹⁴

Een onoverwinb're hemelwacht

De brochure van Baan werd in 1970 herdrukt door de in 1963 opgerichte Gereformeerde Bijbelstichting (GBS), die zich inzet voor de handhaving van de Statenbijbel. In 1971 voerde dominee Baan de pestgeschiedenis op in een interview als, zoals hij zelf zei, 'een treffend "subjectief" argument' vóór de Statenbijbel.¹⁵ In de bijbeluitgaven van de GBS wordt geen melding gemaakt van de geschiedenis; de GBS heeft in haar editie met kanttekeningen de oorspronkelijke voorrede uit

1637 opgenomen. Niettemin heeft zij een belangrijke bijdrage geleverd aan de verbreiding van het pestverhaal. Het werd bijvoorbeeld verteld op door de stichting belegde propagandabijeenkomsten. De hervormde predikant J.P. Verkade (1921-2008) vertelde in 1967 in Zwijndrecht de versie-Lindeboom.¹⁶ C. Harinck (*1933), predikant van de Gereformeerde Gemeenten, citeerde een jaar later in Den Haag revisor Caspar Sibelius (1590-1658) en voegde daarmee een nieuw element aan het verhaal toe:

Ds. Casper Sibelius verhaalt, dat er wekelijks circa 1000 mensen stierven, maar hij zegt ook: 'Wij, onze knieën buigende en God vragende wat wij doen moesten, hadden allen het getuigenis in ons geweten, dat we deze heerlijke arbeid moesten voortzetten, gelovende dat God Zijn engelen uitzendt, en een onoverwinb're Hemelwacht legerd, rondom allen die Zijn wil betrachten.' Er is tijdens deze pestepidemie niet één van hen gestorven, ook niet één uit hun gezinnen. Dit moge ons toch wel leren, dat het werk wat die mensen daar deden, is geschied onder de gunst des Heeren.¹⁷

Sinds 1987 heeft de versie-Harinck, dus met het Sibelius-citaat, brede verspreiding gevonden door de lesbrief en de voorlichtingsbrochure van de GBS, die in grote oplagen zijn verspreid, voornamelijk in de eigen achterban van bevindelijk gereformeerden. In de brochure werd de door Brummelkamp en Lindeboom gebruikte zin toegevoegd: 'Geen haar van hun hoofd werd gekrenkt.'¹⁸ Het is opvallend dat in twee andere GBS-uitgaven die een meer bestudeerde indruk maken, slechts vermeld wordt dat de pest heerste en dat de vertalers en hun gezinnen voor de ziekte bewaard bleven.¹⁹

Deze sobere versie, maar dan wel weer met vermelding van het gebed van de vertalers, werd eveneens opgenomen in serieuze literatuur als bijbelstudiehandleidingen en toelichtingen op het gereformeerde kerkboek.²⁰ Tussen de hervormde en gereformeerde toelichting op het kerkboek is overigens een subtiel verschil. Hendrikus Hermanus Barger (1855-1939), hervormd, en de ethische richting toegedaan, hield bij het gebed van de vertalers een slag om de arm: 'Men zegt' dat zij dat gedaan hebben. Petrus Biesterveld (1863-1908), gereformeerd, en, toevallig of niet: ook al docent aan de Theologische Hogeschool in Kampen, nam het als feit aan en voegde aan het verhaal toe: 'Welk

een geloofsmoed, om in zulke droeve omstandigheden rustig en kalm met den arbeid voort te gaan!’

Onheilig gedoe

Guillaume Groen van Prinsterer (1801-1876) beschreef de gebeurtenissen in zijn *Handboek der geschiedenis van het vaderland* (1846) uiterst sober: ‘*Bijbelvertaling* (1626-1635), in den geest des geloofs en des gebeds, te Leiden. De vertalers bleven aldaar na plegtig Gods naam aangeroepen te hebben, ook tijdens eene ziekte waardoor 20.000 menschen bezweken; in welstand en met heilige opgeruimdheid des gemoeds werkzaam, nabij eene grafplaats waar zij dikwijls 100 lijken zagen heenvoeren op één dag.’²¹ De bewaring voor de pest werd door Groen niet expliciet benoemd als een ingreep van de goddelijke voorzienigheid. Wonderlijke verhalen moesten voor hem ‘volkomen bewijsbaar’ zijn. En bovendien: ‘De Heer, die ons de teekenen Zijner Openbaring gegeven heeft, beroept zich voor de geschiedenis der latere tijden, dunkt mij, op dat soort wonderen niet.’²²

Zo sober en summier ging het niet toe in de populaire protestants-christelijke geschiedschrijving.²³ De bewarende hand Gods werd daarin veel sterker beklemtoond dan bij Groen. Nieuwe varianten ben ik in die geschiedschrijving overigens niet tegengekomen.²⁴ Dat zij effectief is geweest, blijkt op internetfora waar reformatorische jongeren stevige debatten voeren over de beste bijbelvertaling. Het kan hen natuurlijk ook mondeling zijn verteld, door school- of catechiseermeesters, door opvoeders of predikanten. De internetdebatten worden vooral gevoerd naar aanleiding van de sinds 2004 verschijnende deeltaalgebruiken van de Herziene Statenvertaling (HSV).

‘Hóe de Statenvertalers hun werk hebben gedaan (zeer nauwkeurig) en in wat voor tijd (de pest heerste – geen van de vertalers stierf) maakt dat hier duidelijk Gods zegen op rustte. Ik kan dat van de HSV nog niet zeggen, die heeft, mijns inziens, veel gekrakeel gebracht’, aldus Jo-Ann op 14 oktober 2008 op www.refoforum.nl. Klaio was het daar niet mee eens, want behalve de vertalers bleven er veel anderen in leven, ‘ook goddelozen’, en daarom moet je oppassen ‘hier zo rechtstreeks Gods zegen aan te verbinden’. Erasmus sloot zich bij Klaio aan: drie vertalers waren reeds vóór de pestuitbraak overleden. ‘En van het team van de HSV nog niemand. Mensen laten we met dit onheilige gedoe ophouden!!!!!’²⁵

In 2002 opende Anno Niem op hetzelfde forum een discussie met de vraag: 'Wie plijt er voor welke vertaling???, en waarom? (alles in liefde graag)'. Nog dezelfde dag kreeg hij antwoord van Mirror:

Ik lees de statenvertaling. Het is heel bijzonder als je leest hoe ondanks de pest in Leiden het vertaalwerk zijn doorgang kon vinden. Hierin zie ik in het bijzonder Gods zegen en goedkeuring over deze vertaling. Ik denk zeker dat er een moment komt waarop de Bijbel in hedendaagse taal moet worden herzien. Ik ervaar het niet als een probleem dat het taalgebruik anders dan het hedendaagse is. Maar de statenvertaling aan de kant schuiven, nee op dit moment zeker nog niet.²⁶

Is het pestverhaal 'onheiliggedoe'? Is Van de Hulst met zijn historische verbeelding op de loop gegaan? Hebben Brummelkamp, Lindeboom en Biesterveld, mannen die het toch in de eerste plaats om waarheid te doen was, zich laten misleiden? En door wie dan? Om die vragen te kunnen beantwoorden, zullen we op zoek moeten naar de mogelijke oorsprongen van het pestverhaal. Hoewel dat een onderneming is die weer de nodige nieuwe vragen opwerpt, zijn er niettemin wel enkele indicaties die ons op weg kunnen helpen.

Zoo mij evenwel mijn geheugen niet bedriegt

Van de pestepidemieën waardoor de stad Leiden in de zeventiende eeuw werd getroffen, was die van 1635-1636 zonder twijfel de zwaarste. Volgens de meest betrouwbare berekeningen bezweken ruim 15.000 mensen, ongeveer een derde van de stadsbevolking.²⁷ Alle vertalers en revisoren die tijdens de pestepidemie in Leiden werkzaam waren, bleven in leven. Dat geen haar van hun hoofd werd gekrenkt, is niet helemaal juist: Johannes Polyander (1568-1646), rector van de Leidse universiteit en revisor van het Oude Testament, werd door de ziekte aangetast, maar herstelde.²⁸ Drie vertalers en vijf revisoren waren reeds overleden voor de pestepidemie uitbrak, en Johannes Bogerman (1576-1637), een van de vertalers van het Oude Testament, overleed op 11 september 1637, zes dagen voor de officiële overhandiging aan de Staten-Generaal.

Toen in 1635 de pest uitbrak, ontvluchtten velen de stad. Het studentenaantal slonk sterk en ook de meeste hoogleraren zochten een

veilig heenkomen. De curatoren van de universiteit accepteerden de massale uittocht niet en verzochten rector Polyander de hoogleraren op hun plicht te wijzen – maar de curatoren zelf hadden Leiden intussen ook verlaten!²⁹ Tot het einde van de zeventiende eeuw was het zeker onder de welgestelden algemeen gebruikelijk om de pest te ontvluchten. Theologen beschouwden dat niet als plichtsverzaking. Ik heb de universiteit verlaten om voor haar behouden te worden, schreef een hoogleraar ten antwoord aan Polyander. Geheel in overeenstemming met deze gedachtegang richtten de Statenvertalers een verzoek tot de Staten-Generaal om de stad te mogen verlaten en elders hun werk voort te zetten. Zoals aan het begin van deze bijdrage op gezag van C.C. de Bruin vermeld, werkte de bureaucratie echter langzamer dan de vertalers, zodat hun werk gereed was voor er een antwoord kwam.

In het najaar van 1636, toen de pest geluwd was, schreven de vertalers van het Oude Testament een voorrede voor de Statenbijbel – die overigens niet in de bijbel is gepubliceerd – waarin zij kort ingingen op de totstandkoming van de vertaling. Zij prezen God, onder wiens ‘wonderbaren segen’ het werk was verricht, en maakten melding van interessante details. Zo konden ze door tussenkomst van de Staten-Generaal beschikken over de handgeschreven correcties die de Duitser Johann Piscator (1546-1625) in zijn gereformeerde bijbelvertaling uit 1603 had aangebracht ‘hoewel een gedeelte daarvan onder wegen in handen van stropers is geraeckt ende verloren’.³⁰ Maar het pestverhaal ontbreekt in deze voorrede.

Evenmin treffen we het aan in Jacobus Revius’ *Daventria Illustrata* (1651) waarin hij terugblikte op zijn werk als revisor, noch in het zes foliobladen tellende verhaal over de totstandkoming van de Statenbijbel dat Theodore Haak (1605-1690) in 1657 opnam in zijn Engelse vertaling van de Nederlandse bijbel. Ook de dominee van Knollendam, Aegidius Stockmans (1703-1765), vond de geschiedenis niet vermeldenswaard. Of kende hij haar niet? Ze ontbreekt in elk geval in de herdenkingspreek die hij uitsprak ter gelegenheid van het eeuwfeest van de Statenbijbel.³¹

Nicolaes Hinlopen (1724-1792) refereerde in zijn *Historie van de Nederlandsche overzettinge des Bybels* (1777) slechts kort aan de pestgeschiedenis; het gebed uit de editie-Brummelkamp, het citaat uit de editie-Lindeboom en het citaat uit de editie-Harinck ontbreken.³²

Jodocus Heringa (1765-1840), die in 1834 een uitvoerige bijdrage leverde aan de Statenbijbel-historiografie, kan ons ook niet helpen aan bronnen voor de negentiende- en twintigste-eeuwse varianten. ‘Zoo mij evenwel mijn geheugen niet bedriegt, heb ik voormaals, ik weet niet bij wien, of van wien, eene bijzonderheid gelezen of gehoord, die de wijsheid en Godsvrucht der eerwaardige Mannen kenmerkt’ – en dan laat hij het verhaal volgen van het gemeenschappelijke gebed, met de toevoeging: ‘Ik geef dit verhaal voor niet meer, dan het is.’³³ Het verhaal deed dus in elk geval voor 1834 de ronde.

Dan rest ons Hendrik Willem Tydeman (1778-1863), die in 1849 het leven van revisor Sibelius beschreef ‘volgens zijne onuitgegeven eigen-levensbeschrijving’. In die levensbeschrijving stond Sibelius uitvoerig stil bij de bewaring voor de pest. Daarbij haalde hij ‘dankbaar juichend’ Psalm 91 aan, en hij schreef het gebed op ‘waarmede hij dagelijks zijne en der zijnen bewaring van de ziekte van God afgesmeekt heeft’.³⁴ Sibelius vermeldde dus een dagelijks gebed, niet het ene gebed dat de vertalers gedaan zouden hebben voorafgaand aan hun besluit om te blijven of te vertrekken. Zo heeft de zoektocht naar de historische waarheid van het pestverhaal onze vragen vermeerderd: heeft Heringa’s geheugen hem bedrogen?

Epische concentratie

Vermoedelijk niet. Een onverwachte aanwijzing daarvoor is te vinden in de synodale acta van de Christelijke Afscheidene Gereformeerde Kerk. Juist na de opening van de synode te Amsterdam in 1849 overleed een afgevaardigde predikant aan de cholera. Daarop volgde een discussie of de vergadering opgeschort diende te worden. In de discussie ‘werd de geschiedenis van onze Nederlandsche Bijbelvertaling herinnerd, die volbragt is, niettegenstaande de pest hevig woedde ter plaatse’. Besloten werd de vergadering voort te zetten.³⁵ Het verhaal maakte in 1849 dus deel uit van het gereformeerde geheugen.

De meest waarschijnlijke oorsprong van het pestverhaal zoals Brummelkamp, Lindeboom en Harinck dat verteld hebben, is de negentiende-eeuwse populaire protestants-christelijke geschiedschrijving, die op haar beurt wellicht een gereformeerd geschiedenisboek uit de achttiende eeuw gebruikte. Volgens het geheugen van Heringa was het verhaal al voor 1834 in omloop. Hij had het ‘gelezen of gehoord’: het zou dus ook alleen in mondelinge overlevering (voort)geleefd kunnen

hebben. Afgaande op de verschillen tussen Brummelkamp, Lindeboom en Harinck, is het verhaal in de populaire geschiedschrijving in de loop der tijd gevarieerd en zijn er nieuwe elementen aan toegevoegd. Dat het om levend vertelgoed ging, blijkt uit het anachronisme in de versie-Harinck: Caspar Sibelius, die in 1658 overleed, citeerde hier de woorden van de psalmberijming uit 1773.³⁶

Het pestverhaal is een duidelijk voorbeeld van wat we ‘epische concentratie’ zouden kunnen noemen. Eén element uit de geschiedenis van de Statenbijbel, namelijk de bewaring voor de pest, is uitvergroot. Die geschiedenis laat zich op allerlei andere manieren vertellen. Daarbij valt te denken aan de struikrovers die een deel van het manuscript-Piscator bemachtigden of de troebelen in Leiden ten tijde van het werk aan de vertaling. Conventikels van remonstranten werden door straatjongens verstoord, waarbij ruiten sneuvelden en bloed vloeyde.³⁷ Het verhaal laat zich bovendien met meer validiteit vanuit omgekeerd perspectief vertellen: de Statenbijbel is er gekomen *ondanks* de overleden vertalers en revisoren en *dankzij* de trage reactie op het verzoek van de vertalers de stad te mogen verlaten. Dat zij desalniettemin rustig voortwerkten en niet in paniek de wijk namen, pleit intussen voor hun hoge taakopvatting.

De epische concentratie van het pestverhaal kunnen we beschouwen als exponent van het voorzienigheidsgeloof, dat in de protestantse vertelcultuur een dominante rol speelde. In die vertelcultuur werd Gods actieve werkzaamheid in het aardse leven met tal van exemplen aangetoond. Gereformeerde predikanten hebben daaraan al sinds de zeventiende eeuw een bijdrage geleverd.³⁸ In het geval van het pestverhaal waren het niet de zeventiende- maar de negentiende-eeuwse predikanten die het verhaal autoriteit verschafte. En niet op de minste plaats: een voorrede voor een bijbel is immers een sacraal domein, dat heel wat meer gewicht in de schaal legt dan een willekeurige scheurkalender.

Dat het verhaal pas in de negentiende eeuw opgang heeft gemaakt – althans voorzover op dit moment valt na te gaan – hangt vermoedelijk samen met het doel waarmee het verhaal werd verteld: de Statenbijbel is onder Gods voorzienigheid tot stand gekomen en mag niet zomaar terzijde worden gelegd. In de loop van de negentiende eeuw verschenen er steeds meer concurrerende vertalingen en werd de roep om een bijbel in eigentijds gewaad steeds luider.³⁹

Vooralsnog overigens zonder resultaat. De voorstanders van de oude bijbel haalden het pestverhaal aan als bewijs voor het sacrale karakter van de Statenvertaling.⁴⁰ Daarbij dient wel aangetekend te worden dat het door de vertellers zelden als expliciet argument ten gunste van de Statenbijbel is gebruikt, en zeker niet als het meest doorslaggevende. Zij weefden het in hun betoog in en lieten de conclusie gewoonlijk aan de hoorders of lezers.

Locality sanctified against pestilence

Het pestverhaal laat zich etnologisch het beste als een sage categoriseren: het wordt als waargebeurd gepresenteerd, er komt een aanduiding van tijd en plaats in voor, en het is in verschillende varianten overgeleverd. In aansluiting bij de observaties van Peter Burger elders in deze bundel, is ook deze sage te beschouwen als een symbolisch verhaal dat door een specifieke groep wordt gebruikt om de grenzen van hun werkelijkheid te definiëren. Het pestverhaal functioneerde voor de orthodoxe protestanten als een symbolisch verhaal waarmee zij de status van een van hun belangrijkste identiteitsdocumenten bevestigden.

De pestgeschiedenis is op het eerste gezicht een specifiek Nederlands en orthodox-protestants verhaal, dat slechts in algemene termen vergelijkbaar is met andere providentiële vertellingen. Het is echter zo Nederlands en protestants niet, of er bestaat een internationaal vertelmotief waarvan het als een variant aangemerkt kan worden. De folklorist Stith Thompson kende het pestverhaal niet, maar nummer D 2162.3 in zijn motievenindex vat precies de kern van het verhaal samen: 'Locality sanctified against pestilence (by angel) as result of prayer and fasting'.⁴¹ 'Irish myth', voegde hij er aan toe; Thompson baseerde zich voor dit nummer namelijk op de Ierse motievenindex van Tom Peete Cross. Gezien de bronnen van Cross – middeleeuwse kronieken – kan dit verhaal echter beter als een sage of legende gekarakteriseerd worden.⁴²

De Nederlandse Volksverhalenbank van het Meertens Instituut bevat een legende over de zevende-eeuwse missionaris en 'apostel der Friezen' Willibrord, die als variant aangemerkt kan worden van D 2162.3, of misschien nog beter van de samenhangende motieven D 2162.1 ('Saint ends epidemic by fasting') en D 2162.2 ('Epidemic does not cross river (sea) at saint's command'). Het verhaal gaat als volgt: toen de Zwarte Dood met zijn knokkel op de kloosterpoort te

Oehren (Öhringen) klopte, spoedde Willibrord zich derwaarts. Hij las de Heilige Mis en schreed al biddend door het klooster. De pest week voor hem terug, 'schrede voor schrede, gang in, gang uit, door de deuren, door den hof, door de buitenpoort, en keerde er nimmer terug'. Alle pestlijders in het klooster genazen. De Volksverhalenbank ontleende de legende aan het *Utrechtsch sagenboek* (1938), dat op zijn beurt een nogal vrije navertelling bevat van Alcuinus' levensbeschrijving van Willibrord uit circa 796.⁴³

Hoewel we geen directe relatie tussen beide verhalen kunnen leggen, kunnen we wel vaststellen dat het pestverhaal een 'geprotestantiseerde' versie is van de Willibrordlegende. Willibrord was in zijn legende zelf de wonderdoener, terwijl de Statenvertalers volgens het pestverhaal niets anders deden dan deemoedig bidden. In het Sibelius-citaat uit de versie-Harinck zijn het de bewarende engelen uit Psalm 91 die bescherming boden – een psalm die in het vroegmoderne protestantse pestvertoog regelmatig werd geciteerd.⁴⁴ Daarmee werd de afwendend van onheil direct door bovennatuurlijke machten bezworen. Het motief van Thompson/Cross laat voor deze interpretatie ook ruimte, gezien de omschrijving 'Locality sanctified against pestilence (by angel)...'. Die overeenkomst behoeft ons niet bijzonder te verrassen, aangezien zowel Ierse kroniekschrijvers uit de middeleeuwen als Nederlandse protestantse verhalenvertellers uit de negentiende eeuw dezelfde bijbel kenden en die benutten als een interpretatiemodel voor de werkelijkheid.

Besluit

Van de Hulst is niet zelf met zijn historische verbeelding op de loop gegaan. Reeds een eeuw voor 1937 deden diverse varianten van het pestverhaal de ronde. Nader onderzoek in de populaire geschiedschrijving zal zonder twijfel meer varianten aan het licht brengen. Voor de bevindelijk gereformeerden is de Statenbijbel nog steeds een belangrijk identiteitsdocument. Daarom functioneert het pestverhaal onder hen als levend vertelgoed, zoals uit de opmerkingen van meester Kieviet blijkt. Ongetwijfeld zal dit in de toekomst weer nieuwe varianten opleveren. Wat meester Kieviet precies gaat vertellen, weten we nog niet. De totstandkoming van de Statenbijbel bevat voldoende stof voor een les vol spannende verhalen: straatrellen en ingegooide ruiten in Leiden, struikrovers die een bijbel bemachtigen, vertalers en

revisoren die overlijden, de duizenden doden door de pestepidemie en, hoe we het ook wenden of keren, de wonderlijke bewaring van de overgebleven vertalers en revisoren.

Noten

1. Theo Meder, Ruben A. Koman en Gerard Rooijackers, *Canon met de kleine c. 50 verhalen en liederen bij de Canon van Nederland* (Bedum 2008); www.canon-metdekleinec.nl.
2. Vgl. G.J. Schutte, 'De canon van Nederland: nationaal of sektarisch?', *Nederlands Dagblad* 18 juli 2007.
3. *Reformatorisch Dagblad* 29 december 2008, rubriek 'Historische canon'.
4. L.J. van Belzen e.a., *De Statenbijbel 1637. Het Boek der boeken* (Leerdam 2009); de lesbrief werd ook aan het openbaar onderwijs aangeboden.
5. Jan van Reenen, *Vensters vol verhalen. De canon van Nederland* (Apeldoorn 2009) 75-77.
6. W.G. van de Hulst, *Het Boek dat nooit oud wordt* (Amsterdam 1937) 12-13.
7. Jacques Dane, *De vrucht van bijbelsche opvoeding. Populaire leescultuur en opvoeding in protestants-christelijke gezinnen, circa 1880-1940* (Hilversum 1996) 159-161.
8. C.C. de Bruin, *De Statenbijbel en zijn voorgangers* (Leiden 1937) 292; in de herziene editie uit 1993, bezorgd door F.G.M. Broeyer, is deze passage inhoudelijk gelijklopend gebleven.
9. *Biblia, dat is de gantsche H. Schrifture ...* (Kampen: S. van Velzen jr., 1868), verklaring ondertekend door S. van Velzen, A. Brummelkamp en H. (Helenius) de Cock.
10. *Biblia, dat is de gantsche Heilige Schrifture ...* (Middelharnis: Flakkeesche Boekdrukkerij, 1895), bezorgd door A. Kuypers, H. Bavinck en F.L. Rutgers.
11. K. Fernhout, 'Onze oude bijbel in een nieuw gewaad', *Utrechtsche Kerkbode* 17 augustus 1890, opgenomen in J.C. Rullmann, *Kuypers-bibliografie II: 1879-1890* (Kampen 1929) 298-302.
12. A. Brummelkamp, 'Herinnering' in: *Biblia, dat is de gantsche H. Schrifture ...* (Amsterdam: Gebroeders Koster, z.j.), ongepagineerd, gedateerd Kampen, oktober 1885.
13. 'Iets over de geschiedenis van den Staten-Bijbel' in: *Bijbel, dat is de gantsche Heilige Schrift ... I* (Kampen: J.H. Kok, 1913) ongepagineerd.
14. M. Baan, *De nieuwe bijbelvertaling in discussie* (Dordrecht 1960) 8-9.
15. Rik Valkenburg, *Waar het om gaat. Discussie-interviews* (Dordrecht 1971) 114-115.
16. *Toespraken van ds. J.P. Verkade, ds. P. Blok en ds. J. van Catsburg* (Zwijndrecht 1967) 12-13.
17. *Toespraak van ds. C. Harinck te Utrecht, voor de Stichting tot Handhaving van de Statenvertaling, gehouden op 12 november 1968 in de "Bethelkerk" van de Gereformeerde Gemeente, 's-Gravenhage-Zuid* (Oostburg 1968) 11.
18. *Wat doet de Gereformeerde Bijbelstichting? Doel en werk in kort bestek* (7e druk;

- Leerdam 2005) 15. De lesbrief *Bijbel in Statenvertaling toen en nu* (Leerdam z.j.) verscheen voor de eerste maal in 1987; het Sibeliuss-citaat alleen in de editie 'voorgezet onderwijs bovenbouw'.
19. A.G. Eggebeen, *Om het Heilig Woord. Uit de godsdienststrijd tussen remonstranten en contraremonstranten, bewerkt en geïllustreerd naar een oud verhaal* (Dordrecht 1975) 157; J. van der Haar en J. de Koning (red.), *Niets kan haar glans verdoven. 350 jaar bijbel in Statenvertaling* (Dordrecht 1987) 48.
 20. C. Lindeboom, *Bijbelgids. Handleiding tot het verkrijgen van bijbelkennis* (3e druk; Kampen 1930) 12; H.H. Barger, *Ons kerkboek* (2e druk; Rotterdam 1907) 15; P. Biesterveld, *Het gereformeerde kerkboek* (z.p. 1903) 23.
 21. G. Groen van Prinsterer, *Handboek der geschiedenis van het vaderland* (3e druk; Amsterdam 1872) 217.
 22. Zie C. Verheij, 'Groens visie op de presentie van God in schepping en geschiedenis' in: G. Harinck en R. Kuiper (red.), *Groen van Prinsterer en de geschiedenis. Historische opstellen* (Kampen 1994) 93-105, aldaar 102.
 23. Zie voor het genre: G.J. Schutte (red.), *De geschiedenis aan het volk verteld. Populaire protestants-christelijke geschiedschrijving in de negentiende en twintigste eeuw* (Hilversum 2008).
 24. Vgl. bijvoorbeeld Jac. Overeem, *Wat niet veroudert. Beknopt overzicht van de geschiedenis der Dordtse Synode en van de Statenbijbel* (Utrecht 1968) 75-76; H.J. Morren, *De godsdienst verzekerd. Het leven van Johannes Bogerman* (Veenendaal 1979) 97; Jan van Reenen, *De komst van de Statenbijbel* (Utrecht 2004) 110-111.
 25. www.reforum.nl, discussie-item 'Toogdag GBS', gestart op 11 november 2008 (geraadpleegd op 15 mei 2009).
 26. www.reforum.nl, discussie-item 'Wat vind jij de beste Bijbelvertaling??', gestart op 14 februari 2002 (geraadpleegd op 15 mei 2009).
 27. S. Groenveld (red.), *Leiden. De geschiedenis van een Hollandse stad II: 1574-1795* (Leiden 2003) 47; A.J. Lamping, 'Een rectoraatsoverdracht na een rampjaar. Kanttekeningen bij een oratie van Polyander, gehouden in 1636', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 31 (1977) 195-206; vgl. ook Leo Noordegraaf en Gerrit Valk, *De gave Gods. De pest in Holland vanaf de late middeleeuwen* (2e druk; Amsterdam 1996).
 28. A.J. Lamping, *Johannes Polyander. Een dienaar van kerk en universiteit* (Leiden 1980) 120.
 29. Lamping, *Johannes Polyander*, 120-121; idem, 'Een rectoraatsoverdracht na een rampjaar'.
 30. J.N. Bakhuizen van den Brink, 'Kerk en staat in de ongedrukte praefatiën der Statenvertaling van 1637' in: idem e.a., *De Nederlandsche Statenbijbel 1637-1937* ('s-Gravenhage 1937) 209-262, aldaar 244.
 31. Jacobus Revius, *Licht op Deventer. De geschiedenis van Overijssel en met name de stad Deventer. Boek 6 (1619-1640)* (Hilversum 1998) 101-102, 108; Theodore Haak, 'A Plain and True Narrative touching the late Version of the Bible, out of the Original Tongues into the Belgick or Netherlandish, and the Annotations on the same, as they came forth together in the year of Christ, 1637' in: *The Dutch*

- annotations upon the whole Bible...* (London: Henry Hills, 1657) ongepagineerd; Aegidius Stokmans, *Redenvoering over de lot-gevallen van de Hylige Schrift in Nederlant, en der zelve Nederlandsche overzetting, welke den 29sten July 1637 door hoog-gezag in de Nederduytsche hervormde kerken en schoolen ingevoerd is. Gedaen, by gelegentheit, dat dit hylzaem voorval vereeuwde* (Amsterdam 1737).
32. Nicolaes Hinlopen, *Historie van de Nederlandsche overzettinge des Bybels ...* (Leiden 1777) 165; bijlagen 146.
 33. Jod. Heringa, 'Bijzonderheden betreffende de vervaardiging van de gewone Nederlandsche bijbelvertaling', *Archief voor kerkelijke geschiedenis* 5 (1834) 57-202, aldaar 165.
 34. H.W. Tydeman, 'Caspar Sibelius, in leven predikant te Deventer; volgens zijne onuitgegeven eigen levensbeschrijving', *Godgeleerde bijdragen* 23 (1849) 481-533, aldaar 487-488.
 35. *Handelingen en verslagen van de algemene synoden van de Christelijk Afgescheidene Gereformeerde Kerk (1836-1869)* (Houten/Utrecht 1984) 432-433; met dank aan D.Th. Kuiper.
 36. Ds. Harinck heeft zich voor zijn weergave op literatuur gebaseerd, maar kon niet meer nagaan welke; vriendelijke mededeling d.d. 13 augustus 2008.
 37. Zie voor de troebelen: E.J.W. Posthumus Meyjes, *Jacobus Revius. Zijn leven en werken* (Amsterdam 1895) 65-66.
 38. Fred van Lieburg, *Merkwaardige voorzienigheden. Wonderverhalen in de geschiedenis van het protestantisme* (Zoetermeer 2001).
 39. Vgl. A.W.G. Jaakke en E.W. Tuinstra (red.), *Om een verstaanbare bijbel. Nederlandse bijbelvertalingen na de Statenbijbel* (Haarlem/Brussel 1990).
 40. Vgl. ook Arie L. Molendijk, "Geen bijbelcultus, geen bijbel als relik.' De bijbel in het negentiende-eeuwse Nederlandse protestantisme' in: idem (red.), *Materieel christendom. Religie en materiële cultuur in West-Europa* (Hilversum 2003) 107-128; August den Hollander, 'Statenvertaling' in: George Harinck, Herman Paul en Bart Wallet (red.), *Het gereformeerde geheugen. Protestantse herinneringsculturen in Nederland, 1850-2000* (Amsterdam 2009) 539-548.
 41. Stith Thompson, *Motif-index of folk-literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends* 6 dln. (herz. editie; Kopenhagen 1955-1958), dl. 2.
 42. Tom Peete Cross, *Motif-index of early Irish literature* (Bloomington, IN 1952).
 43. Respectievelijk Nederlandse volksverhalenbank (ID SINUTSAG 082), raadpleegbaar op www.verhalenbank.nl; J.R.W. Sinninghe, *Utrechtsch sagenboek* (Zutphen 1938) 86; *Willibrord – Apostel der Friesen. Seine Vita nach Alkuin und Thiofrid. Lateinisch-Deutsch*, Hans-Joachim Reischmann ed. (Darmstadt 1989) 76-77 (hoofdstuk 2.1: De analogia Willibrordi et Petri apostoli).
 44. Noordegraaf en Valk, *De gave Gods*, 125.

Onuitwisbare bloedvlekken

Het verhaal van de moord op een dominee in 1668

Fred van Lieburg

In de jaren 1933-1944 bezorgde de journalist Jacques R.W. Sinninghe in samenwerking met zijn echtgenote een reeks sagenbundels van Nederlandse provincies.¹ Spoken, dwergen en heksen voeren daarin de boventoon en de meeste gebundelde volksverhalen verwijzen naar heidense tijden of naar de christelijke middeleeuwen. Hier en daar komen echter ook protestantse overleveringen voor. Zo bevat het *Zeeuwsch sagenboek* een hoofdstuk met vier 'Protestantsche sagen'.² De eerste betreft de engelenwacht van dominee Smytegelt, die van 1695 tot 1739 in Middelburg werkte. Dit wonderverhaal over de hemelse bescherming van een toonbeeld van heiligheid heeft vooral na de overname ervan in een populair kerkhistorisch werkje in 1969 grote opgang gemaakt onder bevindelijk gereformeerden in Nederland.³

Het echtpaar Sinninghe ontleende het verhaal van de engelenwacht aan de aantekeningen van een regionale verzamelaar, Gerard Dingenis van Oosten te Yerseke, die in het begin van de twintigste eeuw tal van overleveringen 'uit de volksmond' vastlegde. Twee andere verhalen die als Zeeuws en protestants werden aangemerkt, kwamen eveneens uit zijn collectie. Ze gingen over godsoordelen over notoire spotters op Zuid-Beveland in de negentiende eeuw. Voor één sage uit het genoemde viertal verwezen de Sinninghes echter naar gedrukte bronnen. Dat was het verhaal van de 'De onuitwischbare bloedvlekken'. Voorafgaand aan een uitvoerige historische toelichting gaven zij een samenvatting van deze overlevering:

Vroeger was er op Waterlandskerkje in de kerk een preekstoel, waarop eenige bloedvlekken waren. Die vlekken waren onuitwischbaar. Zij herinnerden aan de 'sanglante excessen en horribele

delicten', die op den 25sten November 1668 plaats vonden, in de kerk van den Oudemanspolder.⁴

Net als in het verhaal over dominee Smytegelt gaat het over een aanslag op een predikant, Johannes Steurbout⁵ (ca. 1633-1669), die in dit geval werkelijk heeft plaatsgevonden. De gang van zaken rond dit misdrijf is grondig uitgeplozen door de van Zeeuws-Vlaanderen afkomstige archivaris Johannes de Hullu (1864-1940) en de amateur-historicus T.J. Bouman.⁶ In dit artikel concentreren we ons op de geschiedenis van het verhaal en de manier waarop het in de loop der eeuwen terecht kwam in de orale en schriftelijke vertelcultuur, met het motief van de 'onuitwisbare bloedvlekken' als kenmerkend element. De reconstructie van deze geschiedenis illustreert dat 'officiële' historische bronnen en 'folkloristische' gegevens onlosmakelijk met elkaar verbonden kunnen zijn.⁷

Een dominee in de Oudeman

Strikt genomen behoorde de moordgeschiedenis van Steurbout niet tot de Zeeuwse verhalenschat. De Oudemanspolder lag in de strook van Vlaanderen die pas sinds 1814 deel uitmaakt van de provincie Zeeland. Gedurende de Tachtigjarige Oorlog liep hier de frontlinie van de strijd tussen de Spaanse Nederlanden en de noordelijke gewesten, verenigd in de Republiek der Nederlanden onder de Staten-Generaal. De Staatse inname van Sluis in 1604 luidde een tijdelijke wapenstilstand in, terwijl in de tweede oorlogsfase de herovering van Sas van Gent en Hulst door stadhouder Frederik Hendrik de opmaat vormde tot de vrede van Münster in 1648. De exacte grens werd evenwel pas in 1664 vastgelegd. Sindsdien was duidelijk welk gebied bij Staats-Vlaanderen en bij de Spaanse Nederlanden hoorde.

Door de militair-politieke strijd waren ook de religieuze spanningen te snijden. In het door de Republiek beheerste gebied kreeg de gereformeerde kerk een exclusief bestaansrecht, waarbij door de Staten-Generaal ook voor pastoraat onder verstrooide protestanten in de zuidelijke Nederlanden werd gezorgd.⁸ Omgekeerd werd vanuit de Spaanse gebieden voortdurend geprobeerd de belangen van het katholicisme in de 'afvallige' gewesten veilig te stellen. Dat de vredesregeling van 1648 in deze contreien nog geen rust aan het confessionele front bracht, bewijzen de herhaaldelijke gijzelingen van priesters en predi-

kanten.⁹ Na de zogeheten limietscheiding van 1664 brak een stabiele periode aan. De betrekkelijke rust werd wreed verstoord door het incident van 25 november 1668 in de kerk van de Oudemanspolder.

Vanouds stond hier een aan Sint-Nicolaas gewijde parochiekerk op de plaats van de tegenwoordige buurtschap Stroopuit. Vermoedelijk al rond 1600 beschadigd door Zeeuwse geuzen die naar Vlaanderen trokken, verviel het tot een tochtig en bouwvallig bedehuis en uiteindelijk tot een ruïne. Na de herdijking van de meermalen ondergelopen polder in 1652 eisten de katholieken de kerk op. De weinige gereformeerden in deze omgeving protesteerden hiertegen met succes bij de Staten-Generaal. Zij kregen toestemming van het Vrije van Sluis om het gebouw te herstellen. In 1658 volgde de organisatie van een gemeente door de benoeming van ouderlingen en diakenen en de aanstelling van een predikant en een schoolmeester-voorzanger op kosten van de Staten-Generaal. Nog in hetzelfde jaar trad Johannes Steurbout aan als eerste dominee.¹⁰

Steurbout was een geboren katholiek uit het Vlaamse stadje Geeraardsbergen. In 1651 begon hij als jongeman aan de priesteropleiding in Leuven. Tijdens die studie verloor hij zijn rooms-katholieke overtuiging en bekeerde hij zich tot het protestantse geloof. Hij werd eerst lijndraaier, maar ging opnieuw theologie studeren, nu aan de illustre school in Middelburg. Daar kreeg hij met name onderwijs van predikant en professor Guilielmus Appolonius, die in 1657 overleed. Het beroep van de gemeente Oudeman op Steurbout werd door de classis Walcheren goedgekeurd op 18 juli 1658. Kort daarna werd hij in het ambt bevestigd en trad hij in het huwelijk met Maria Syro. Bij zijn dood zou Steurbout een zwangere vrouw en vier kinderen nalaten.¹¹

Onder katholieken in Vlaanderen was Steurbout natuurlijk een verzaker van het ware geloof die ook nog eens in hun gebied een protestantse kansel beklommen had. De afschuw klinkt door in een boekje dat in 1659, dus kort na zijn aantreden als predikant, gepubliceerd werd door Aernout van Geluwe (1604-1675). Deze was zelf ook een bekeerling geweest en had als protestant in Holland gewoond. Teruggekeerd in Vlaanderen, werd hij weer katholiek en ontpopte de 'Vlaamse boer' zich als een geduchte bestrijder van de nieuwe leer in talrijke disputen en geschriften.¹² Zijn pamflet tegen Steurbout schreef hij nadat hij op 25 oktober 1659 zelf een dienst in de Oudeman had

bijgewoond en vergeefs had geprobeerd hem in een theologische discussie tot inkeer te brengen.¹³

Dag van de afrekening

De protestantse kerkhistoricus H.Q. Janssen suggereerde al in 1858 dat het boekje van Van Geluwe, gedrukt in Antwerpen, het nodige zal hebben bijgedragen om Steurbout 'regt gehaat' te maken en zijn noodlottig einde voor te bereiden.¹⁴ Steurbout zelf klaagde in de loop der jaren herhaaldelijk over molestaties van gereformeerden en verstoring van kerkdiensten door katholieken. De uiteindelijke moord was het slotdrama van een lange reeks van incidenten. Wat er op die bewuste zondag 25 november 1668 precies is voorgevallen, laat zich afleiden uit twee brieven die kort na de gebeurtenissen door de verantwoordelijke overheden naar de Staten-Generaal zijn gestuurd. De eerste brief werd op 26 november 1668 getekend door Elias le Lion, commandeur van IJzendijke, de andere op 1 december 1668 door het Vrije van Sluis.

Tegen het middaguur van die zondag, toen de eredienst nog gaande was, naderde een bende van acht gewapende Spaanse ruiters het kerkgebouw van de Oudeman. Twee bleven de wacht houden bij de paarden, terwijl de zes anderen naar binnen drongen en dominee Steurbout uitdaagden met de vraag op wiens gezag hij daar preekte. De mannen trokken hem van de preekstoel en mishandelden hem op het hoofd en op wel acht plaatsen van zijn lichaam. Ze lieten hem halfnaakt en wentelend in bloed als dood liggen. Ook kerkenraadsleden en toehoorders kregen rake klappen. Bijbels en kerkboeken werden in stukken gehouwen of met de tanden uit elkaar getrokken. Tenslotte werd een oor van de predikant afgesneden en omhooggehouden onder de uitroep 'dat is in spijt van de geuzen'. Ze liepen weg onder de bedreiging dat ze spoedig terug zouden komen en, indien zij de gemeente opnieuw bijeen vonden, de kerk in brand zouden steken en allen vermoorden.

Tot zover de informatie uit de eerste brief. De tweede voegt daar weinig nieuws aan toe, maar is wat uitvoeriger over de oorafsnijding. Deze vond plaats op bevel van de aanvoerder van de bende, die 'met zeer indecente manieren van spreken zeide dat hij nu aan de manspersonen een teeken wilde geven, en daarop aan een van zijn complicen ordre heeft gegeven om den predikant zijn oore af te snijden en daartoe een mes ter hand gesteld, die daarmede naar den predikant, zoo moord-



Standbeeld van ds. Johannes Steurbout in Waterlandkerkje.
Foto: Annie Tazelaar.

dadig mishandeld, is gegaan en in koelen bloede zijn linkeroorde zeer jammerlijk heeft afgesneden, toonende dezelve voor de gemeente en in zijn hand als een trophée verheffende en daarmede de kerke uitgaande.’

Het geweld tegen de gewijde boeken was al niet vrij van religieuze symboliek, maar de victorieuze verminking van het lichaam van de bewusteloze predikant suggereert eens te meer een ritueel-symbolisch karakter van de aanslag. Enkele jaren later, in het rampjaar 1672, zouden na de brute volksmoord op de gebroeders Johan en Cornelis de Witt bij het Haagse Binnenhof hun lijken op het Groene Zoodje aan een staak worden gehangen, om nota bene onder begeleiding van de gereformeerde dominee Simon Simonides stelselmatig te worden ontleed. Lichaamsdelen werden weggesneden of afgezaagd, vlees gegeten, bloed gedronken. Dergelijke magische handelingen zijn ook uit de zestiende eeuw zowel bij katholieke als protestantse slachtoffers van martelpraktijken overgeleverd.¹⁵

Bij de aanslag op Steurbout werd in verhoren van opgepakte benedelden gesuggereerd dat het slechts om een uit de hand gelopen roofoverval ging. Daarin hebben de Staten-Generaal nooit geloofd. Ze slaagden er echter niet in bewijs te leveren voor een opdracht tot moord van hogerhand. Wel werden twee mannen uit Henegouwen wegens hun betrokkenheid veroordeeld en opgehangen. De ongelukkige dominee zelf was al op 21 januari 1669, bijna twee maanden na de aanslag, aan zijn verwondingen overleden. Volgens een onzeker bericht zou hij op 's lands kosten zijn begraven in IJzendijke. In archieven is een concept van een latijns gedicht voor een monument aangetroffen.¹⁶ Zijn weduwe en zijn oudste zoon Salomon wendden zich tot de autoriteiten met het verzoek om een pensioen en een eenmalige uitkering, waarop ruimhartig werd ingegaan.¹⁷

Gedrukte overlevering

Over de dramatische gebeurtenissen werd in en rond het kerkdorp natuurlijk nog jarenlang gesproken. In die verteltraditie heeft zich een verhaal over de moord gevormd dat van generatie op generatie werd doorgegeven. Op het daarbij ingesloten element van de onuitwisbare bloedvlekken komen we straks terug. Eerst vraagt de schriftelijke opdracht van het verhaal de aandacht. Die volgde een eigen weg, naast maar ook als ondersteuning van de mondelinge overlevering. Al in

1672 belandde een verslag van de gebeurtenissen in een gedrukte uitgave, waarmee het in principe algemeen toegankelijk werd voor een Nederlands lezerspubliek. Nadien werd het verhaal herhaaldelijk in andere werken overgenomen.

Het was niemand minder dan de Haagse diplomaat Lieuwe van Aitzema (1600-1669) die via zijn contacten bij de Raad van State eind 1668 de brieven uit Staats-Vlaanderen onder ogen kreeg. Een uitgebreide weergave ervan, gevolgd door de resolutie van de Staten-Generaal van 2 december 1668 over de vervolging van de misdadigers, nam hij op in zijn annalen over de oorlog met Spanje en de politiek van de Republiek. Kort voor zijn eigen levenseinde, twee maanden na de dood van Steurbout, redigeerde hij enkele foliopagina's over wat hij noemde 'een excessif boos ende onmenschelijk stuck wercks, diergelijke men noyt zedert den Vrede met Spanje ende het eyndighen der kerckelijcke persecutien, hier te landen noyt en hadden ghesien'.¹⁸ Het registerdeel van Aitzema's werk verwijst naar een 'schelmstuck gepleegt in de kerke van de Oudeman aen de predikant en andere'.

De werken van Aitzema waren vanwege zijn 'staatgezinde' partijdigheid omstreden. Een nieuwe kans op verdere verbreiding kreeg het verhaal van de moord in 1699, toen het werd vermeld in de vijfde editie van het *Onpartijdigh chronyxken der voornaamste Nederlantsche geschiedenissen*. Dit was een kroniek van de geschiedenis van de reformatie en opstand in de Nederlanden, beginnend bij het jaar 1600. De laatste bijgewerkte uitgave was in 1658 verschenen als aanhangsel bij het bekende werk van de Amsterdamse remonstrantse predikant Geeraert Brandt (1626-1685) over de Nederlandse kerkgeschiedenis. In 1699 bezorgde de Rotterdamse boekdrukker Pieter van der Veer een vijfde – en laatste – druk in afzonderlijke vorm, waarin 'een liefhebber der waarheid' uit diverse gedrukte historiewerken aanvullingen vanaf 1658 had verzameld.

Deze kroniek kon zo 'onpartijdig' niet heten, of het wekte al of niet terecht de schijn van een selectieve weergave van de aan Aitzema ontleende tekst.¹⁹ Voor het verloop van de gebeurtenissen baseerde de redacteur zich vooral op de brief van het Vrije van Sluis van 1 december 1668. De daags daarna genomen resolutie van de Staten-Generaal was niet opgenomen, alsof er vanuit Den Haag niets ondernomen was om de moord op te lossen. Wellicht wilde de redacteur de lengte van zijn stuk over Steurbout slechts beperken. De weglating ontlokte een

kritische opmerking aan de volgende publicist die het ‘massacre’ van 1668 vermeldde, namelijk Bauduinus Hunnius (1654-1719), auteur van *Het staatsche Vlaanderen, of de Zeeuwsche buise*, verschenen in 1718.²⁰

Hunnius was predikant in het dorp Sint-Laurens op Walcheren, maar zijn boekje over Staats-Vlaanderen had allerm minst een religieuze of kerkhistorische inhoud. Het ging hem om de politieke en waterbouwkundige discussie over het nut van de Barrière, de militaire verdedigingslinie in de Zuidelijke Nederlanden die na de Vrede van Utrecht in 1713 versterkt zou worden. Volgens Hunnius bleef die van groot belang, zeker na de watersnood van 25 december 1717, die de kwetsbaarheid van de polders van Staats-Vlaanderen nog eens had aangetoond. Het verhaal over Steurbout, geheel geciteerd uit het *Onpartijdigh chronycken*, was een excurs in een verhaal over de vele grenswijzigingen in dit gebied. Zijn boekje zal slechts een regionaal bereik hebben gehad.

Een mysterieuze preekstoel

Inmiddels was het kerkje waarin alles zich had afgespeeld, al lang verdwenen. In het rampjaar 1672 waren Franse soldaten Staats-Vlaanderen binnengevallen. Zij schoten het kerkje in brand en lieten de Oudemanspolder onder water lopen. De gereformeerde gemeente kreeg van de Raad van State toestemming om elders een nieuwe kerk te stichten. Die verrees in de Prins Willempolder en werd in 1674 in gebruik genomen. Ook dit gebouw kreeg te lijden van oorlogsgeweld, toen tijdens de Spaanse Successie-oorlog wederom Franse troepen al plunderend door Vlaanderen trokken. Op 29 juli 1708 werd de kerk nagenoeg in de as gelegd, zodat enkel de muren overeind bleven. Restauratie volgde en in 1713 werd de kerk opnieuw in gebruik genomen. Nog altijd vormt het monument het karakteristieke middelpunt van het tegenwoordige dorp Waterlandkerkje.

En de preekstoel, waarop eens Johannes Steurbout stond? Die zou in 1672 gered zijn uit de oude kerk bij Stroopuit en overgebracht zijn naar de nieuwe kerk. Sterker, inwoners vertelden tot ver in de negentiende eeuw dat de kansel de brand van 1708 had overleefd. Daarvoor hadden ze ook een verklaring. Bij die brand was de kerkenraadskamer geheel bewaard gebleven. De preekstoel stond tegen de muur van dit vertrek. De theorie was dat de brand alleen het voorste gedeelte van

de kerkruimte had aangetast en de preekstoel ongedeerd had gelaten. Die was zodoende bruikbaar gebleven voor plaatsing in de herstelde kerk.²¹

Dit verhaal stond natuurlijk niet op zichzelf. Het was onlosmakelijk verbonden met de overlevering van de op deze preekstoel achtergebleven bloedsporen van de misdadige toetaking van dominee Steurbout in 1668. Zo hoorde zijn verre opvolger Johannes Was het vertellen, toen hij in 1839 als pas afgestudeerd theoloog bevestigd werd tot predikant in Waterlandkerkje. Weliswaar waren er toen op de preekstoel geen bloedvlekken te bekennen, maar gemeenteleden verzekerden hem 'dat er vóór eenige jaren nog bloedvlekken zich aan denzelfden zouden vertoond hebben, vóór dat hij zijne tegenwoordige verw kwam'. Pas bij een verfbeurt in de eerste decennia van de negentiende eeuw zouden ze dus onzichtbaar zijn geworden.

De jonge dominee, zelf afkomstig van Sint-Maartensdijk, was geïnteresseerd in Zeeuwse oudheden. Hij kende het verhaal van de moord op Steurbout misschien uit een gedrukte bron, maar zeker nu hij zelf deze gemeente diende – hij zou er overlijden in 1852, nog maar 42 jaar oud – trok het zijn aandacht. Hij zag de moord als een provocatie van katholieken tegen de aanwezigheid van een gereformeerde kerk in dit grensgebied. Waarom anders dat wreed verminken, ja doden van de predikant? Waarom die dreiging van brandstichting en moord van gemeenteleden bij voortgaand gebruik van deze voormalige parochiekerk? Deze dreiging zou de Staten-Generaal bewogen hebben om nieuwe onheilen te vermijden, de kerk af te breken en een nieuwe kerk te bouwen, verder op Staats grondgebied. Vandaar dat hij de gebeurtenis ook beschouwde als de oorsprong van het dorp Waterlandkerkje.²²

Deze laatste theorie leeft tot op de huidige dag voort, maar berust op een onjuiste voorstelling van zaken. Na de dood van Steurbout in 1669 gingen de diensten in de oude kerk gewoon door. Pas de Franse bezetting gaf aanleiding tot nieuwbouw in 1674 op de plaats, waar het dorp zich heeft ontwikkeld. Dominee Was zou deze zienswijze overigens graag overgenomen hebben als hij over betere informatie had beschikt, want hij wilde nadrukkelijk een man van de rede worden genoemd. Geconfronteerd met de lokale mondelinge overlevering van de bloedvlekken, achtte hij die domweg ongeloofwaardig. Op een gegeven moment nam hij de pen op om een 'verlichte' visie op het



Preekstoel in de kerk van de Protestantse Gemeente van Waterlandkerkje.
Foto: Annie Tazelaar.

verhaal van de moord aan zijn dorps- en provinciegenoten kenbaar te maken.

Een volkskundige interpretatie

In de *Zeeuwsche volks-almanak* van 1846 publiceerde Was een bijdrage over de moord op Steurbout, voorafgegaan door een eigen gedicht onder de titel 'Gruweldaad'.²³ In 15 coupletten schilderde hij de komst van een kerkje waarin God naar reine leer, zonder Rome's praal en pracht, aanbeden werd. Voor de 'blinde priesterschaar, gehecht aan Middeleeuwsch altaar' was dat vanzelf een doorn in het oog en een ketters werk. Was weefde een profetisch element in zijn poëzie door Steurbout te laten preken over de kroon der martelaren van Christus' trouwe belijders, 'alsof een voorgevoel van leed, den man als ziener spreken deed'. Nadat de mishandeling van de predikant in geuren en kleuren is berijmd – 'Zijn bloed spat in het ronde' – wordt verteld over de blijvende herinnering op de plaats waar de gemeente inmiddels veilig en wel samenkwam:

Maar elk, die naar den tempel gaat,
Ziet nog een spoor der gruweldaad
In de onuitwisch'bre vlekken
Die schrik en ijzing wekken,
Van bloed dat aan den kansel kleeft;
En denkt aan 't oordeel Gods – en beeft.

Dit laatste couplet suggereerde dat de dichter geloof hechtte aan de onuitwisbare bloedvlekken op de preekstoel. In het toelichtende artikel ging Was echter op deze kwestie in 'om door den lezer van geene bijgeloovigheid verdacht te worden'.²⁴ Hij gaf aan dat die vlekken geen gewrocht van zijn eigen verbeelding waren, maar dat 'men' in zijn gemeente dit verhaal vertelde. Hij noemde hierbij ook het geloof dat de kansel bij de brand van 1708 was gespaard. Dat laatste achtte hij onbestaanbaar, maar, zo schreef hij, al zou aangetoond kunnen worden dat hij van oudere datum was, dan bleef het ongelooflijk 'dat nog na verloop van anderhalve eeuw zich bloedvlekken aan den kansel vertoonen konden'. Was gaf een eigen verklaring van het verhaal, die een volkskundige moeilijk kan verbeteren:

Ik denk derhalve, dat het hiermede gelegen is, als met alle zoo-genaamde onuitwischbare bloedvlekken, die onvermijdelijk tot elke moordgeschiedenis schijnen te moeten behooren. De vaders mijner dorpsgenooten zullen waarschijnlijk in hunne vrome eenvoudigheid aldus het denkbeeld hebben verzinnelijkt, van het hoogst strafwaardige voor God, en het schier onuitwischbare der bloedschuld, waarmede men zijn geweten bevekt, en deze gedachte bij hunne kinderen en nakomelingen ter waarschuwing hebben willen levendig houden.

Deze verklaring is theologisch van aard, maar zeker adequaat als typering van de functie van het verhaal als herinnering en aanklacht. Ze is ongetwijfeld ook historisch juist, al was het maar omdat er in 1713 toch echt een nieuwe – nog aanwezige – preekstoel werd gebouwd. De vraag is wanneer het verhaal van de onuitwischbare bloedvlekken dan in omloop is geraakt. Het blijft uiteraard gissen, maar zelf zou ik denken aan de late achttiende of vroege negentiende eeuw, toen de confessionele verschillen juist ook in dit gebied in een overgangsfase verkeerden. Enerzijds was er de verlichte tendens van tolerantie, die de geloofsverschillen relativeerde; anderzijds de opkomst van een protestants en nationalistisch gestempelde opwekkingsgeest, waarin het belangrijk kon zijn de roomse barbarij uit het verleden niet uit het collectieve geheugen weg te wissen.

Nederlandse varianten

Of dominee Was met zijn geleerd commentaar zijn gemeenteleden heeft overtuigd, of juist heeft teleurgesteld, weten we niet. Curieus is dat drie jaar na zijn publicatie het *Aardrijkskundig woordenboek der Nederlanden* van A.J. van der Aa nog in alle ernst de traditionele overlevering vastlegde bij de vermelding van de kerkbouw van 1674. 'De predikstoel, aan welke het bloed des predikants van het gebeurde getuigde, en waaraan men dat zorgvuldig jaren lang bewaarde, werd met de banken en eenige steenen overgebracht naar het nieuwe kerkgebouw.'²⁵ Anders dan genoemde letterkundige, die voor zijn encyclopedie uiteraard sterk afhankelijk was van lokale informanten, toonde Was zich duidelijk op de hoogte van de algemene circulatie van dit soort verhalen, hetzij in schriftelijke, hetzij in mondelinge vorm.

Na anderhalve eeuw volkskundige documentatie is het niet moei-

lijk om nog meer onuitwisbare bloedvlekken te vinden in de Nederlandse verhalenschat, ook als het gaat om geestelijken in confessionele grensgebieden. In 1557 werd Hendricus Bosch, pastoor van Nispen, 'bekend om zijn weldadigheid en groote vroomheid', vermoord. Eerst dacht men aan een wraak van protestantse zijde, maar later bleek dat de schuldigen baanstroppers waren. 'Na dien moord heeft men dertien jaar lang de bloeddroppels op den steenen dorpel gezien, zonder dat die konden worden uitgewischt.' Dit verhaal stond al in 1749 in een katholiek geschiedwerk over de Meierij van Den Bosch.²⁶ Is het toeval dat Nispen sinds de Vrede van Münster, net als Waterlandkerkje, een grensdorp was in de Generaliteitslanden, waar katholieken hun heil in de Zuidelijke Nederlanden moesten zoeken?

Een ander voorbeeld betreft de regio Twenthe, waar tot ver in de zeventiende eeuw herhaaldelijk gevechten zijn geleverd tussen Staatse en Spaanse dan wel Münsterse troepen. In het dorp Haaksbergen zou ooit een bende soldaten zijn doorgedrongen die pastoor en kapelaan wilde overmeesteren. De pastoor vluchtte de bossen in en wist te ontkomen, de kapelaan werd na enig tijd gevonden in 't huis de Dom, waar hij zich schuil hield in een bovenkamer. Met een zwaardslag werd hij gedood. 'Sindsdien kon het bloed van den onschuldigen kapelaan, dat muren en vloer bespat had, noch door schuren, noch door schrobben afgewischt worden. Tot 1843, het jaar dat het huis tot der grond toe werd afgebroken, was dit wonder daar te zien.' De oudste schriftelijke vermelding van dit verhaal dateert uit 1909.²⁷

Toen Jacques Sinninghe in 1943 voor een gezaghebbende Finse folklorereeks een catalogus leverde van Nederlandse sprookjes, sagen en legenden, groepeerde hij deze twee verhalen, samen met het verhaal uit Zeeuws-Vlaanderen, onder het hoofdstuk 'Legenden von Heiligen und Frommen', de rubriek 'Übernatürliche Ereignisse nach dem Tode' en dan de deelrubriek 'Unauflösliche Blutflecken nach gewaltsamem Tode'.²⁸ Via een kruisverwijzing rangschikte hij ze tevens onder de rubriek 'Unauslöschliche Blutflecken' onder het gedeelte met 'Religiöse Sagen'.²⁹ Hier stonden verwijzingen naar nog meer onuitwisbare bloedvlekken op muren, vloeren of tafels in kastelen of boerderijen, steeds ook na de gewelddadige dood van onschuldigen, maar zonder geestelijke hoofdpersonen en nooit op kansels.³⁰

Sinninghe leverde met zijn catalogus een Nederlandse bijdrage tot wereldwijde inventarisatie- en classificatieprojecten van verhalen in al

hun typen en varianten. Wat betreft de sprookjes kon hij aansluiten bij het door Antti Aarne en Stith Thompson ontwikkelde systeem van AaTh-nummers. Voor sagen en legenden hanteerde hij een eigen nummering van zijn Nederlandse verzameling, in afwachting van een internationaal aanvaarde classificatie waarin zijn bijdrage vanuit een klein land ingepast kon worden. Zover is het met de bloedvlekverhalen niet gekomen. Geen ervan heeft ooit een AaTh-nummer gekregen. In de Nederlandse Volksverhalenbank van het Meertens Instituut in Amsterdam zijn ze geregistreerd onder de code SINSAG (Sinninghesage) 1128.

Internationaal vertelmotief

Een internationaal verhaaltipe mag er dan niet zijn, de onuitwisbare bloedvlek is wel een vertelmotief dat wereldwijd bekend is. Toch valt het op hoe weinig voorbeelden bekend zijn uit de bijbel, de klassieke oudheid of de christelijke traditie die een modelfunctie vervuld kunnen hebben. De vroegste variant is te vinden in de *Gesta romanorum*, een dertiende-eeuwse verzameling moralistische anekdoten en verhalen die vaak als handboek voor predikers fungeerde. In hoofdstuk 13 wordt verteld dat de moordenaar van een kind vier druppels van haar slachtoffer op de hand liet vallen, die niet te verwijderen waren, zodat ze steeds een handschoen moest dragen.³¹

In de motievenindex van Thompson staat motief E 422.1.1.11.5.1 geboekt als 'Ineradicable bloodstain after bloody tragedy' (rubriek E betreft het thema 'de dood').³² In een inventariserende studie over Engelse en Noord-Amerikaanse volksverhalen zijn tientallen varianten van dit motief weer onderverdeeld in submotieven, waarbij de variant van de onverwijderbare bloedvlek na een bloedige tragedie 'as the result of bloodshed during murder' twaalf verwijzingen naar voor mij niet toegankelijke regionale bronnen levert.³³ Ook Duitse naslagwerken verwijzen naar bloedvlekverhalen, variërend van een middeleeuwse riddermoord op een ontvoerde non in Pommeren³⁴ tot een koorknaap in Kiel die tijdens het kaartspelen onder de preek door de duivel werd opgepakt en via het kerkraam afgevoerd.³⁵

Via Google vond ik het verhaal van de massamoord in Calbe aan de Saale in september 1632, midden in de Dertigjarige Oorlog ondernomen door een legeraanvoerder die van calvinist katholiek was geworden. 'Zur Mahnung und Anklage blieben noch fast ein

Jahrhundert lang die großen Blutflecke an der Stadt-Mauer und das Blut eines um Gnade flehenden und in der Schlosskapelle erstochenen Bürgers vor der Kanzel sichtbar.³⁶ Trouwens, de in november 1632 bij Lützen gesneuvelde Zweedse koning Gustaaf II Adolf was enige dagen opgebaard in het 'Geleitshaus' in Weißenfels, waarbij volgens een oude oorkonde bij de lijkschouw zijn bloed op de wand spatte. Boze tongen beweren dat de vlek in dit huidige museum – net als de inktvlek op een muur in de Wartburg, waar Luther al schrijvend werd opgeschrikt door de duivel – regelmatig wordt bijgeverfd...

Eén van de boeiende aspecten van het volksverhalenonderzoek betreft de transformatie van verhaaltypen, waarbij traditionele verhalen zich als het ware aanpassen aan moderne omstandigheden en zo functioneel blijven als afspiegeling van sociaal-culturele ontwikkelingen. In de talrijke varianten van de sage van de engelenwacht is bijvoorbeeld de redding van bepaalde dominees uit moorddadige handen van religieuze tegenstanders verschoven naar de bescherming van anonieme christelijke jonge vrouwen tegen mannen die iemand willen verkrachten. Als die beweeglijkheid bij verhaaltypen als schering en inslag is, dan kunnen zeker vertelmotieven terugkeren in nieuwe overleveringen of 'broodje-aapverhalen'.

Zo'n verhaal waarin door sommige specialisten in eigentijdse legenden of 'stadssagen' een hergebruik van het bloedvlekmotief wordt herkend, circuleert vanaf de jaren 1940 in Noord-Amerika in tal van varianten. Het komt erop neer dat een luxe auto zeer goedkoop van de hand wordt gedaan omdat de eigenaar achter het stuur is overleden ofwel vermoord en de auto pas na dagen of weken werd teruggevonden. De doodsgreur is niet uit de wagen te krijgen. Het verhaal is zelfs gekoppeld aan een Cadillac uit 1959 waarin werkelijk iemand werd vermoord en die is aangekocht door een museum. De populariteit van deze sage zou een vorm van 'wishful thinking' zijn, vermengd met sensationele berichten over moorden of andere tragische gebeurtenissen waarvan de sporen of bewijzen zich ter plekke nog laten vinden.³⁷

Besluit

In deze zojuist genoemde moderne interpretatie is de religieuze dimensie van de oude verteltraditie geheel verdwenen. Hetzelfde geldt voor de literaire tekst over *The Canterville Ghost* uit 1887 van de Ierse schrijver Oscar Wilde, die na de Tweede Wereldoorlog diverse malen

terugkeert in Amerikaanse toneel- en filmbewerkingen. Het gaat over een eigentijds gezin dat een oud Engels landhuis betreft, ondanks waarschuwingen dat het er spookt. Spoedig horen de bewoners vreemde geluiden en verschijningen, terwijl op het tapijt bloedvlekken zichtbaar zijn, die na verwijdering met de beste schoonmaakmiddelen steeds weer terugkeren. In dit populaire verhaal zijn oude spookverhalen, met een blijkbaar nog altijd aansprekend vertelmotief, gebruikt om het rationalisme en consumentisme van de moderne maatschappij op de korrel te nemen.³⁸

In het verhaal over dominee Steurbout ging het nog over schuld en straf, het bloed van een martelaar dat enerzijds om wraak en vergelding roept, maar anderzijds volgens het oudchristelijk getuigenis het zaad der kerk is. De prediker liet zijn leven, maar de protestantse gemeente ter plaatse is er tot op de huidige dag. Niettemin is de moordgeschiedenis ook in Waterlandkerkje al lang van haar religieuze scherpte ontdaan en is de schokkende gebeurtenis van 1668 een lokaal-historische wetenswaardigheid 'voor katholiek en protestant en openbaar', zoals de samensteller van een brochure in 1992 voor alle zekerheid al op het titelblad liet weten.

Een bijzondere blijk van oecumenische gezindheid jegens deze zwarte bladzijde in de dorpsgeschiedenis vormt het houten standbeeld dat in 1984 bij het kerkgebouw van dominee Steurbout verzezen is. Het werd uit respect voor deze 'weerbarstige zoeker naar waarheid' ontworpen door de rooms-katholieke pastoor van Breskens, Omer Giellet. 'Ds. Johannis Stuerbout, eerste N.H. predikant in deze streek, overleden 25 november 1668', luidt het sobere opschrift, waarbij de dag van de aanslag overigens verward is met de sterfdatum van de protestantse martelaar, die twee maanden later viel. De fraai gebeeldhouwde figuur drukt een bijbel tegen zijn hart en wijst een tekst aan uit Jesaja 61, een boodschap van vreugde, troost en gerechtigheid.

In het voorlichtingsmateriaal dat momenteel in Waterlandkerkje circuleert, wordt stevast vermeld dat na de moord op Steurbout de bloedvlekken op de preekstoel – 'op de treden', zegt een folder – zichtbaar waren gebleven. Alleen het feit dat die sporen in negentiende eeuw nog werden aangewezen wordt als 'legende' bestempeld, omdat de oude preekstoel in 1708 in vlammen was opgegaan. Af en toe stijgt de rook van de confessionele herinnering nog op, zoals eind 2008 in een onverkwikkelijke godsdienstoorlog op het internet, waarbij

iemand had gehoord 'dat het bloed nog aan het kerkje zou zitten'.³⁹ Behoren zulke berichten na de reconstructie van feit en fictie in dit artikel tot het verleden? De tijd zal leren hoe onuitwisbaar dit verhaal in de protestantse vertelcultuur is.

Noten

1. Vgl. Willem de Blécourt, 'De volksverhalen van J.R.W. Sinninghe', *Volkskundig bulletin* 7 (1981) 162-193.
2. J.R.W. en M. Sinninghe, *Zeeuwisch sagenboek* (Zutphen 1933) 207-208; vgl. Jan J.B. Kuipers en Robbert Jan Swiers, *Het verhaal van Zeeland. Zeeuwse ontmoetingen van elite- en volkscultuur* (Hilversum 2005) 249-251.
3. A.M. Wessels/H.M. Stoppelenburg, *Een merkwaardig vijftal* (2e druk; Vianen 1969) 15-16. Zie verder Fred van Lieburg, *De engelenwacht. Geschiedenis van een wonderverhaal* (Kampen 2000); over de reacties op dit onderzoek: idem, 'De engelenwacht. Aangevochten wondergeloof onder orthodoxe protestanten' in: Charles Caspers e.a. (red.), *Heiligen en hun wonderen. Uit de marge van ons erfgoed, van de late middeleeuwen tot heden* (Budel 2007) 85-101.
4. Sinninghe, *Zeeuwisch sagenboek*, 211-213.
5. Zijn achternaam wordt op verschillende wijzen gespeld. In de literatuur komt meestal de naam Stuerbout voor, zoals ook bij de straat die in Waterlandkerkje naar hem vernoemd is. In zeventiende-eeuwse bronnen komt meestal de vorm Steurbout voor, die ik in dit artikel heb gehanteerd.
6. J. de Hullu, 'De "horribele delicten" en "sanglante excessen" in November 1668 gepleegd tegen de gereformeerde gemeente van den Oudeman in Staats-Vlaanderen en haar predikant Johannes Stuerbaut', *Nederlandsch archief voor kerkgeschiedenis* 31 (1940) 235-258; T.J. Bouman, *De martelaar van Waterlandkerkje. Voor katholiek en protestant en openbaar* (Waterlandkerkje 1992).
7. Zijdelings ging ik op het verhaal in bij de opening van het Zeeuwse jaar voor religieus erfgoed op 16 mei 2008 in Hulst, zie: Fred van Lieburg, 'Zeeuws religieus erfgoed', *Tijdschrift voor Nederlandse kerkgeschiedenis* 111 (2008) 41-45.
8. Fred van Lieburg, 'Gereformeerd pastoraat in de Zuidelijke Nederlanden en in Noord-Frankrijk ten tijde van de Republiek' in: Maurits Ebben en Simon Groenveld (red.), *De Scheldedelta als verbinding en scheiding tussen Noord en Zuid, 1500-1800* (Maastricht 2007) 91-104.
9. A.R. Bauwens, 'Gijzelingen van protestantse en rooms-katholieke geestelijken in het grensgebied tussen Staats-Vlaanderen westelijk deel en de Spaanse Nederlanden tijdens de zeventiende eeuw' in: A. Wiggers e.a. (red.), *Rond de kerk in Zeeland. Derde verzameling bijdragen van de Vereniging voor Nederlandse kerkgeschiedenis* (Delft 1991) 159-176.
10. J. de Hullu, 'Over de oprichting van eenige protestantsche gemeenten in westelijk Zeeuwisch-Vlaanderen en de herstelling of den bouw van haar kerkgebouwen in de zeventiende eeuw', in: *Archief. Vroegere en latere mededelingen voornamelijk in betrekking tot Zeeland uitgegeven door het Zeeuwisch Genootschap der Wetenschappen 1916* (Middelburg 1916) 1-66, aldaar 46-61.

11. De Hullu, 'De "horribele delicten"', en Bouman, *De martelaar van Waterlandkerkje*. De naam van Steurbouts echtgenote blijkt uit het in noot 17 genoemde document.
12. F.A. Snellaert, *Arnoud van Geluwe* (Rousselaere 1855). Vgl. A.E. van Puffelen, *De poëzie van Aernoud van Geluwe* (1604-1675) (Den Haag 1989).
13. Aernout van Geluwe, *Cort vertoogh. Hoe ongheluckigh dat den ghepretendeerden ghereformeerden predican van den Ouden man, by Ysendijcke, heeft leeren achterwaert gaen, naer dat hy [...] wt de oude Roomsche apostolijcke catholijcke kercke ghegaen is* (Antwerpen 1659).
14. H.Q. Janssen, 'Historische bijzonderheden uit Staats-Vlaanderen, ontleend aan Dr. Snellaert', *Bijdragen tot de oudheidkunde en geschiedenis, inzonderheid van Zeeuwsch-Vlaanderen* dl. 3 (Middelburg 1858) 296-301.
15. Willem Frijhoff, 'Vraagtekens bij het vroegmoderne kersteningsoffensief', in: Gerard Rooijakkers en Theo van der Zee (red.), *Religieuze volkscultuur. De spanning tussen de voorgeschreven orde en de geleefde praktijk* (Nijmegen 1986) 71-98, aldaar 86-89. Vgl. Luc Panhuysen, *De Ware Vrijheid. De levens van Johan en Cornelis de Witt* (Amsterdam/Antwerpen 2005) 11-12 en 460-462.
16. De Hullu wees erop dat Steurbout niet vermeld wordt in het verloren gegane begraafboek van IJzendijke. Zie Bouman, *De martelaar van Waterlandkerkje*, 36-37, voor een afbeelding en vertaling van het gedicht.
17. Utrechts Archief, Oud-synodaal archief der Nederlandse Hervormde Kerk, inv.nr. 1571.
18. Lieuwe van Aitzema, *Saken van staet en oorlogh, in, ende omtrent de Vereenigde Nederlanden*, deel 6, band 1 (1667-1669) ('s-Gravenhage 1672) 855-857.
19. *On-partijdigh chronyxken der voornaamste Nederlantsche geschiedenissen, zoo kerkelijk als politijc, 'tzedert den jare 1600* (5e verbeterde druk; Rotterdam 1699) 146-149.
20. Balduinus Hunnius, *Het staatische Vlaanderen, of de Zeeuwsche buise; de welke [...] doet sien [...] de noodsakelykheid van de barriere* (Middelburg [1718]) 270-275.
21. Onduidelijk blijven ook de lotgevallen van enkele materiële herinneringen aan de moord, namelijk enkele beschadigde bijbels en een stuk van het rappier waarmee Steurbout werd verwond, die volgens mededeling van De Hullu in het museum van Middelburg bewaard werden. Navraag bij het Zeeuws Museum leverde geen informatie op over dergelijke bezittingen.
22. Vgl. Jacobus Craandijk, *Wandelingen door Nederland met pen en potlood* dl. 7 (Haarlem 1884) 394, die bij de moord in Waterlandkerkje aantekende: 'Dit treurig voorval gaf aanleiding, dat hier, op veiliger plaats, een nieuw kerkje werd gebouwd, waarin o.a. de met bloed bevelkte preekstoel werd overgebracht. 't Werd echter in 1708 door de Franschen weër verbrand.'
23. J. Was, 'Gruweldaad', *Zeeuwsche volks-almanak voor het jaar 1846* (Zierikzee 1846) 53-56, gevolgd door 'Oorsprong en lotgevallen van het dorp Waterlandkerkje, in Zeeuwsch Vlaanderen', 57-69.
24. Was, 'Oorsprong en lotgevallen', 64-66.
25. A.J. van der Aa (red.), *Aardrijkskundig woordenboek der Nederlanden* (Gorin-

- chem 1839-1851) dl. XII (W-IJ) 155.
26. J.R.W. Sinninghe, *Noord-Brabantsch sagenboek* (Scheveningen 1933) 209 (nr. 255), onder verwijzing naar *Oudheden, en gestichten van de bisschoppelyke stadt en meyerie van 's Hertogen-bosch* (Leiden [1742] 1749) 469.
 27. J.R.W. Sinninghe, *Overijselsch sagenboek* (Zutphen 1936) 148 ('De onuitwischbare bloedvlekken'); onder verwijzing naar W.G.A.J. Röring, *Kerkelijk en wereldlijk Twente. Historische schetsen* dl. 1 (z.p. 1909) 161.
 28. J.R.W. Sinninghe, *Katalog der niederländischen Märchen-, Ursprungssagen-, Sagen- und Legendenvarianten* (Helsinki 1943; FF Communications 132) 143, nr. 573, onder de legenden van heiligen en vromen.
 29. Sinninghe, *Katalog*, 114, nr. 1128, onder religieuze sagen.
 30. Pierre Kemp, *Limburgs sagenboek* (Maastricht 1925) 189 ('De spookkamer', een hoeve Hoost onder Echt); Sinninghe, *Overijselsche sagen*, 237 ('Het kruis op den Eikelhof', in Boksbergen onder Olst); Waling Dijkstra, *Uit Frieslands volksleven van vroeger en later* dl. 1 (Leeuwarden 1896) 160 (boerderij in Welsrijp in 1789); K. ter Laan, *Groninger overleveringen* dl. 1 (2e verbeterde druk Zutphen 1930) 62-64 en 65-66.
 31. *Enzyklopädie des Märchens* dl. 2 (Göttingen 1979) 508, onder verwijzing naar *Handwörterbuch des Deutsches Aberglaubens* dl. 1 (Berlijn 1927) 1440.
 32. Stith Thompson, *Motif-index of folk-literature* dl. 2 (Bloomington 1966) 446.
 33. Ernest Warren Baughman, *Type and motif-index of the folktales of England and North America* (Den Haag 1966) 172-173. Op grond van een verwijzing bij Thompson wees collega Jürgen Beyer (Kopenhagen) mij nog op Deense verhalen over bloedvlekken resp. vermoorde geestelijken, waaronder echter geen duidelijke parallel met het Nederlandse kanselverhaal; vgl. Evald Tang Kristensen, *Danske sagn* dl. 4 (Arhus 1896) 267-270 resp. 275-278; idem, *Danske sagn* (nieuwe reeks, Kopenhagen 1932) 150-152.
 34. Will-Erich Peuckert (red.), *Deutsche Sagen, Band 1: Niederdeutschland* (Berlijn 1961) 91-92 (nr. 182: 'Der unheimliche Dolch von Balfanz').
 35. Karl Müllenhoff, *Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg* (Kiel 1845) 158.
 36. Tekst van Dieter H. Steinmetz op www.heimatverein-calbe.de onder verwijzing naar Franz Winter, 'Möser's Aufzeichnungen über den dreißigjährigen Krieg', *Geschichtsblätter für Stadt und Land* Band 9 (Magdeburg 1874).
 37. Jan Harold Brunvand, *Encyclopedia of urban legends* (Santa Barbara 2001) 107-108 ('The Death Car') resp. 210 ('The Ineradicable Bloodstain'), onder verwijzing naar William Kline en Marion Newell, 'An Ineradicable Bloodstain', *Keystone Folklore Quarterly* 9 (1964) 30-31 (niet door mij geraadpleegd). Zie ook Jan H. Brunvand, *The truth never stands in the way of a good story* (Urbana-Champaign 2000) 17-19.
 38. Vgl. *Enzyklopädie des Märchens* dl. 3, 460.
 39. IKON Kerknieuws TV, reacties op een bericht over een nota van de Amsterdamse burgemeester Job Cohen over de scheiding van kerk en staat in Nederland, 31 oktober 2008 en volgende dagen.



Spoken op het kerkhof

Verhalen rond de dood uit de Friese Wouden*

Eric Venbrux

Protestantse sagen uit de mondelinge overlevering zijn in zeer beperkte mate opgetekend door Nederlandse volksverhaalonderzoekers, zo stelt Ton Dekker vast in een baanbrekend artikel, waarin hij de aandacht vestigde op dit genre.¹ Dekker, die leiding gaf aan het etnologisch onderzoek bij het Meertens Instituut in Amsterdam, wijst op het omvangrijke volksverhaalarchief bij dit instituut. Een substantieel corpus van zo'n 16.000 volksverhalen werd tussen 1962 en 1985 uit de mond van mensen in de Friese Wouden opgetekend door A.A. (Dam) Jaarsma (1914-1991) uit Oostermeer (Eastermar). Ook andere verzamelaars legden in deze regio volksverhalen vast. Ze kregen zulke verhalen veelal te horen uit de mond van oudere mensen, die daarvoor uit hun herinnering putten.

De rijke vertelcultuur in de Friese Wouden valt deels te verklaren uit de mobiliteit van de bevolking en het bestaan van vertelgemeenschappen en -gelegenheden.² De relatief arme heide- en zandgronden herbergden veel mensen met marginale bestaansbronnen, zoals dagloners, straatventers en -zangers, mollenvangers, stropers en scharenslijpers. Mensen troffen elkaar in het veld, op vaste plaatsen in de dorpen, en mannen bij de kapper waar ze zich dagelijks lieten scheren (totdat het elektrisch scheerapparaat zijn intrede deed). Het *júnpraten*, huiselijk avondbezoek waarbij verhalen werden uitgewisseld, speelde ook een belangrijke rol, maar boette aan betekenis in toen radio en vooral televisie gemeengoed werden.³

Jaarsma studeerde als zoon van een veehouder theologie aan de universiteit van Groningen. Door oorlogsomstandigheden kon hij die studie niet voltooien, maar wel was hij zo ver gevorderd dat hij als godsdienstleraar en hulpprediker aan de slag kon. In de jaren 1943-1945

verving hij de hervormde predikant van Rottevalle en in 1945-1946 bracht hij een praktijkjaar door in Delfzijl. Definitief teruggekeerd in zijn geboortedorp Oostermeer, combineerde hij het voorgaan in een vrijzinnige geloofsgemeenschap, het vervullen van preekbeurten in de omgeving en het geven van godsdienstlessen met het verzamelen van volksverhalen. Gevormd in de 'moderne theologie', waarin geen plaats was voor wonderen of bovennatuurlijke verschijnselen, rekende hij veel van de door hem genoteerde verhalen tot het domein van het irrationele 'bijgeloof'.⁴

Sagen, in het verleden door volksverhaalonderzoekers ook wel *beliefs legends* genoemd, behelzen in feite geloofsvoorstellingen. Wanneer we deze echter afdoen met de denigrerende term 'bijgeloof' ofwel de aanduiding 'religieus' exclusief reserveren voor kerkelijk onderschreven geloofsvoorstellingen, blijft een deel van de vertelcultuur van protestanten in de Friese Wouden onderbelicht.⁵ Jaarsma's twee belangrijkste informanten, Geeske Kobus-van der Zee en Anders Bijma, waren protestant van orthodoxe snit. Hun verhalen getuigen van het wijdverbreide geloof in de naloop. De naloop is een voorstelling met religieuze trekken: het gaat over doden die geen rust kunnen vinden vanwege 'unfinished business', hun geesten keren terug wanneer dat niet alsnog in orde gemaakt wordt.⁶ In deze bijdrage staat het verhaal van een vermeende naloop centraal.

Vastgehouden op het kerkhof

Jaarsma tekende het volgende verhaal in 1967 op uit de mond van Geeske Kobus-van der Zee (1885-1972), een gereformeerde weduwe uit Nijega (Nijegea). Hier volgt een vrije vertaling uit het Woud-fries:

Op een oudejaarsavond zaten een boer, zijn zoon en hun volk bijeen in een kamer bij de haard. De dienstmeid was er ook bij. Ze had verkering gehad, maar ze had het uitgemaakt met haar vrijer. Toen was die vrijer ziek geworden.

Hij was er zo te kwaad aan toegeweest, dat hij er uiteindelijk het leven bij liet. In die oudejaarsnacht moest de meid naar de schuur om brandstof te gaan halen.

Ze had een lantaarn bij zich, maar die ging uit in de schuur. De meid was toen bang geworden en zonder turf in het huis terug-

gekeerd. De mensen daar hadden al wat borrels op en waren aangeschoten.

‘Je bent bang’, zie de boerenzoon tegen de meid. ‘Dat valt me van je tegen.’

‘Nee’, zei ze, ‘ik ben niet bang. Ik durf daar buiten wel naar toe.’

‘Ook wel naar het kerkhof toe?’, vroeg de zoon.

‘Jazeker’, zei ze.

‘Als je dat doet, dan krijg je een gulden’, zei hij.

‘Goed’, zei ze.

En zo geraakte ze ’s nachts met de lantaarn in de hand op weg naar het kerkhof. Ze had ook nog iets anders bij zich, maar wat dat weet ik [de vertelster] niet eens meer. Het was een schep of iets, geloof ik. Die moest ze in de grond steken op het graf van haar vroegere vrijer. Dan kon de zoon de volgende morgen zien dat ze er geweest was. Toen ze dat ook gedaan had en weer weg wilde gaan, bleef ze met haar kleren achter de zerk haken. Ze kon niet meer weggkomen en moet gedacht hebben dat ze door iemand vastgehouden werd. Dat kon niemand anders zijn dan haar voormalige vriend. Daarop was ze zo bang geworden dat ze het bewustzijn verloor en op de grond neer zeeg. Ze kwam niet thuis. Toen heeft de boer de dominee opgehaald. Met de dominee is hij naar het kerkhof toe gegaan. Daar lag de meid languit op het graf van haar vroegere vriend. Maar de dominee en de boer konden er ook niet weggkomen. Ze raakten beiden vast. Anderen hebben hun later verlost. De meid is nadien nooit meer goed bij haar hoofd geweest.⁷

De meid had haar verstand verloren vanwege de angst die ze op het nachtelijke kerkhof had uitgestaan. De dominee, wiens hulp door de boer werd ingeroepen, was niet bij machte geweest haar de nodige geestelijke bijstand te verlenen. Met de doden viel niet te spotten. Het leed dat de meid haar vriend had berokkend door de verkering te verbreken werd tegen wil en dank bij zijn graf vereffend.

De gereformeerde Geeske Kobus hielp de vrijzinnig hervormde Jaarsma aan zo’n 250 volksverhalen, die hij in de periode 1962-1985 tegen een vergoeding vastlegde voor J.J. Voskuil van het Volkskunde-bureau (later opgegaan in het Meertens Instituut) van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen in Amsterdam. Geeske



Toren en kerkhof van Oostermeer. Foto: Simon Bosma.

Kobus sprak Jaarsma bij diens bezoeken aan haar als ‘dominee’ aan (ze zou gaandeweg ook de diensten van de hulpprediker gaan bezoeken). De free-lance verzamelaar zag de weduwe als een onuitputtelijke bron van verhalen. De kunst was deze verhalen, eventueel in herhaalde bezoeken, uit haar geheugen los te weken.

Jaarsma meende dat Voskuil wel van dit fenomeen onder de indruk zou zijn. Zo had hij zijns inziens ‘authentieke’ Friese varianten van de sprookjes van Assepoester en Kleinduimpje aan haar weten te ontklokken. Voskuil bracht met Jaarsma een bezoek aan Geeske Kobus om haar vertellingen op een geluidsband te registreren. De Amsterdamse volkskundige betoonde zich er niet van overtuigd dat de door deze vertelster opgelepelde sprookjes uitsluitend uit de mondelinge overlevering stamden. ‘Authentieke’ volksverhalen stonden volgens het sprookje waarin Voskuil geloofde los van enigerlei overdracht via schriftuurlijke weergaven.⁸

De volksverhalenonderzoeker Jurjen van der Kooi heeft echter laten zien dat met de alfabetiseringsgraad in de negentiende en twintigste eeuw ook het mondelinge vertelgoed in Friesland toenam. Goedkoop drukwerk leverde stof tot vertellen. De neerslag ervan is te vinden in

het omvangrijke corpus aan volksverhalen dat in de negentiende en twintigste eeuw in Friesland werd opgetekend uit de mond van veelal ouderen die zich zulke verhalen wisten te herinneren.⁹

De moedige dienstmeid

De geschiedenis met de dienstmeid op het kerkhof werd door Waling Dykstra (1821-1914) in diens *Uit Friesland's volksleven van vroeger en later* (1892-1896) gesitueerd in Oostermeer.¹⁰ Het voorwerp dat Geeske Kobus zich moeilijk meer voor de geest kon halen, beschrijft Dykstra als een bezemsteel.

Enigszins bekort is het relaas van Dykstra als volgt. De kerk en toren staan in Oostermeer geïsoleerd, binnen een met bomen omzoomd kerkhof, buiten het dorp. Lang geleden woonde daar in de buurt een boer op leeftijd samen met zijn zoon en een dienstmeid. Ze dreef het huishouden. De meid had verkering met een boerenknecht, die haar adoreerde en wilde huwen. Zij wilde er niet van weten omdat het een leven in armoede zou betekenen. Daarop werd haar afgewezen vrijer ziek totdat hij uiteindelijk aan liefdesverdriet bezweek. Op oudejaarsavond zaten de boer en zijn zoon bij de haard. De boer vroeg de meid hout uit de schuur te halen. De lamp die ze aangestoken had, woei er echter uit en ze keerde onverrichterzake terug.

“O!” zei de zoon van den boer, “nu zijt gij bang geworden. Was de booze misschien in de schuur?” De meid sprak tegen dat ze bang was. Ze wilde overal gaan waar een ‘fatsoenlijk meisje’ mocht komen. De boerenzoon stelde voor dat ze naar het graf van haar gewezen vrijer op het kerkhof zou gaan. ‘Waarom niet? Denkt ge misschien dat ik een kwaad geweten heb?’, zei de dienstmeid. Haar uitdager beloofde haar een gulden als ze het zou doen, maar dan moest ze er wel een stok in de grond steken opdat hij de volgende morgen kon zien dat ze de daad verricht had. Hij gaf haar een bezemsteel uit de veestal. De meid dacht: ‘Een gulden kan ik niet spoediger verdienen’. Door weer en ontij bereikte ze het kerkhof, stak bij het graf de stok in de grond, maar ‘werd onder bij haar kleed vastgehouden’. Ze wist zich niet los te trekken. Bevangen van angst zeeg ze neer. De boer en zijn zoon gingen na lang wachten op onderzoek uit. Op het kerkhof zagen ze haar ‘verkleumd en als dood’ op de grond liggen. Ze bleek de puntige stok ‘door den rand van haar schort gestoken’ te hebben. De twee mannen bevrijdden haar uit de benarde situatie en namen haar mee naar huis.

Na een zorgzame verpleging kwam ze weer tot zichzelf, doch ze was 'krankzinnig' geworden en zou dat blijven.¹¹

'De moedige dienstmeid van Oostermeer' luidt de titel die Dykstra aan het verhaal meegaf. Een dominee, waar Geeske Kobus het over had, komt er niet in voor. Wel bevat het verhaal een verwijzing naar de satan ('de booze'). Of de vrouw 'een kwaad geweten' had, blijft in het ongewisse.¹² Ze zag af van een huwelijk om niet in armoede gestort te worden. Omwille van een ogenschijnlijk gemakkelijk te verdienen gulden spietste ze een bezemsteel in het graf van haar vroegere geliefde die aan hartzeer was bezweken. Haar moed kwam haar duur te staan, want ongemerkt pinde ze zichzelf vast op het graf. Nu sloeg de angst haar om het hart. Ze raakte buiten zinnen.

Noodlottige weddenscapen

In maart 1892 zond Anna van de Weij uit het Friese Joure een ander verhaal over een kerkhofavontuur aan de Leidse verzamelaar van volksverhalen Gerrit Jan Boekenoogen (1868-1930). Hierin figureert een jongeman, die – anders dan hij denkt – ook niet tegen de angst voor de dood of doden is opgewassen:

Er was eens een jongen die bij zijn makkers als zeer driest bekend stond. Allerlei waagstukken had hij reeds voor hen uitgevoerd. Zijn grootste daad zou echter zijn, als hij te middernacht, een spijker op een kerkhofpaaltje durfde slaan. Ook dat durfde hij. 's Nachts om 12 uur gaat hij gewapend met een hamer naar het kerkhof. Het moet gezegd worden, op dat uur, alleen op den doodenakker te gaan, 't werd hem wel wat bang om 't hart. Met zenuwachtige haast slaat hij een spijker in het paaltje, en keert zich terstond om om het op een loopen te zetten, maar o wee, hij kan niet, hij meent dat hij door een doode vastgehouden wordt en valt van schrik dood neer. Hij had een slip van zijn jas mee vastgespijkerd.¹³

De gevreesde hand van de dode, al gaat het wederom om de onachtzaam vastgepinde eigen kleding, bezegelt zijn lot. De jongen schrikt zich letterlijk dood.

Zowel het verhaal van de jongen als dat van de dienstmeid behoren tot eenzelfde verhaaltipe, door de folkloristen Antti Aarne,

Stith Thompson en Hans-Jörg Uther geclassificeerd als 'Frightened to Death' (ATU 1676B; de vroegere titel was 'Clothing Caught in Graveyard'). Jacques Sinninghe betitelde deze categorie in zijn Nederlandse catalogus 'Vor Schrecken gestorben' (nr. 943).¹⁴ In dit verhaaltje wordt iemand op de proef gesteld door een weddenschap of ten gevolge van de eigen bravoure. Daarbij wordt de grens van wat men vermag overschreden en resulteert het waagstuk in een nederlaag. Zowel in de tijd als in ruimtelijke zin markeert het verhaal op symbolische wijze de grensoverschrijding: het gebeuren is om middernacht en de hoofdpersoon heeft zich van de leefwereld van de stervelingen naar een omheinde plaats van de doden begeven. De (over)moedige komt ongemerkt vast te zitten en hecht daardoor geloof aan de voorstelling van de terugkerende doden (wedergangers of *revenants*).¹⁵ Die voorstelling werd ongetwijfeld gesterkt door het geloof dat na middernacht het spookuur begint, waarop de geesten van overledenen zich actief beginnen te manifesteren.

Het volgende verhaal over spoken op het kerkhof, dat Dam Jaarsma in 1967 optekende bij Hendrik Pomper uit Haulerwijk (Haulerwyk), betreft een legerofficier wiens dood mogelijk voorkomen had kunnen worden door degene die vervolgens een weddenschap sloot om zijn lijk te schenden. Volgens de volkskundige Kornelis ter Laan gaf een berechting van een onschuldige aanleiding tot een naloop.¹⁶ De vrees voor de terugkerende dode wordt de wreedaard zonder berouw fataal.

Er was een officier in het leger die ter dood veroordeeld werd. Toen hij doodgeschoten was en in de kist lag, werd hij opgebaard in het lijkenhuisje op het kerkhof. Twee van zijn maten wisten dat het er met het doodvonnis van de officier niet eerlijk aan toegegaan was. Ze hadden de zaak misschien kunnen veranderen als ze hun mond hadden open gedaan. De ene had er berouw over, maar de andere niet. Die kon hem zo slecht lijden dat hij zei: 'Ik dorst hem nog wel een steek met een dolk te geven'. De ander wilde daar niets van geloven, maar hij wedde om een volle fles wijn dat hij het doen zou. Hij ging 's nachts naar het kerkhof toe. De ander ging mee. Degene die het doen zou is aanvankelijk wat bang. Als ze in het lijkenhuisje komen draait hij zich om en komt zo met de rug naar de kist toe te staan. Dan maakt hij met de dolk een steek in

de kist. Maar wat hij niet zien kan... hij steekt door zijn mantel heen. Als hij weer weg wil gaan, wordt hij vastgehouden. Hij kan zich niet anders voorstellen dan dat de dode hem beet heeft. Hij is zo bang voor de geest van de dode dat hij zelf van schrik dood neer valt.¹⁷

Een naloop kon volgens Ter Laan ook plaatshebben uit verdriet om een verdwenen geliefde.¹⁸ In een versie van het openingsverhaal over de moedige dienstmeid, die Jaarsma in 1966 had gehoord van dezelfde vertelster, Geeske Kobus, lijkt dit motief een rol te spelen. De meid vreest, ten onrechte, met een terugkerende dode van doen te hebben. In dit verhaal is geen sprake van een weddenschap. De meid kon moeilijk over de dood van haar vrijer heenkomen. Ze ging vaak naar diens graf op het kerkhof, maar omdat haar ouders dat niet wilden, deed ze het 's nachts in het geheim. Een keer toen het waaide en slecht weer was, had ze een grote omslagdoek om gedaan. Bij het graf van haar vriend waaide de doek om een paaltje dat daar stond zonder dat ze het opmerkte. Ze bleef haken op het moment dat ze weer wilde gaan. Ze moet van de schrik zijn gestorven, aldus Geeske Kobus, want de volgende dag vonden ze haar, dood en liggend op het graf van haar vriend.¹⁹

Symbolische bezemsteel

Jaarsma wist in de tweede helft van de jaren zestig van de vorige eeuw nog meer versies van het verhaal te noteren: in 1966 bij Hendrik B. de Vries uit Oudega (Âldegea), in 1967 bij Simon Wybenga uit Kollum, in 1968 bij Jan Dam uit Harkema (De Harkema), in 1969 bij Hendrik Pitstra uit Harkema en bij Foppe Hoeksma en Douwe Postma uit Drogeham (Droegeham), en in 1973 bij Rinksje de Boer-van der Berg uit Drachten.²⁰ Uit de mond van zijn meest markante verteller, de mollenvanger en gebedsgenezers Anders Bijma (1890-1977) uit Boelenslaan (Boelensloane), zijn echter twee versies opgetekend door andere verzamelaars.²¹

De ene versie vertelde Bijma in 1962 aan Jaarsma's voorganger als verzamelaar van volksverhalen voor het Volkskundebureau, de gepensioneerde hoofdonderwijzer Sytze Keuning (1895-1970) uit Veenwouden (Feanwalden). Bij deze gelegenheid stelde de strenggelovige Bijma overigens pogingen in het werk socialist en atheïst

Keuning te bekeren.²² De andere versie vertelde Bijma in 1971 aan de toenmalige adjunkt-directeur van de Fryske Akademy, Ype Poortinga (1910-1985). Bijma gaf het Rûchsân (Ruigezand) als de plaatsaanduiding van het kerkhof, terwijl dat van Oostermeer zich op hoger gelegen landerijen (it Heech) niet ver van het Heechsân (Hoogzand) bevindt. Aan Keuning vertelde hij dat de meid dodelijk ten val komt, omdat ze struikelt wanneer ze het kerkhof betreedt. Poortinga nam de wat langere tweede versie op de band op. In zijn transcript weedt de meid om 25 gulden met de zoon van de boer dat ze de bezemsteel op het graf van haar overleden vriend zal zetten. Haar wollen voorschoot (*skelk*) waait over het graf, zodat ze in haar nervositeit de bezemsteel er doorheen steekt. Vastgehaakt sterft ze van schrik.²³

De vertellers Wybenga, Hoeksma, Postma en De Boer-van der Berg situeren het verhaal in Oostermeer, Dam echter in Grootegast (Grootegast; net over de grens met de provincie Groningen). De Vries en Pitstra noemen geen plaatsnaam. De Friese volksverhaalonderzoeker Jurjen van der Kooi heeft een weergave met de plaatsbepaling Oostermeer aangetroffen in een gedicht in de *Friesche Volksalmanak* uit 1845. Het gedicht 'De bezemsteel' van de hand Marten Douwes Teenstra (1795-1864) lijkt sterk op het verhaal 'De moedige dienstmeid van Oostermeer' dat in 1896 door Waling Dykstra gepubliceerd werd. Teenstra, die de dienstmeid en haar overleden vrijer Betje en Sipko noemt, was volgens Van der Kooi een bestrijder van bijgeloof.²⁴ Het doorboren van een lijk met een spiets was in het Europese volksgeloof een remedie tegen *revenants*, al lijkt het waarschijnlijker dat Teenstra met de titel van het gedicht heeft willen beaccentueren dat een bezemsteel uit bijgelovigheid voor de hand van een terugkerende dode werd aangezien.

Met andere woorden, het lotgeval van de dienstmeid was te wijten aan bijgeloof. De ongerede angst voor de bovennatuurlijke macht van de gestorvenen deed haar niet zien dat de bezemsteel de natuurlijke oorzaak van haar vastraken op het graf vormde. In deze zin kan Teenstra's titel 'De bezemsteel' als een waarschuwing opgevat worden. Ook het motief van wroeging komt in het gedicht naar voren: de meid denkt 'dat zij iets misdadigs hier deed' als ze de stok in het graf steekt en niet los kan komen. 'Zou ze Sip opnieuw lijden verwekken?', vraagt ze zich af. 'O God! Nu heeft Sip zich gewroken', roept de boer uit wanneer ze haar als dood en verkleumd vinden. Thuisgekomen gaan alle remmen los:

Zij reed als de heksen op bezem en steel,
 En krankzinnig was Betje, die tierde
 En zong van de doden, van duivel en hel,
 Of huilde als de honden, zo luid en zo schel,
 Alsof Satan een vreugdefeest vierde.²⁵

De bezemsteel is een duivels instrument geworden, suggereert de dichter (Teenstra), die besluit met zijn lezers voor te houden dat hun eenzelfde lot zou kunnen treffen.

Mondelinge en schriftelijke overlevering

In de overlevering van het verhaal is sprake geweest van een wisselwerking tussen schriftelijke en mondelinge overdracht. Behalve van Teenstra en Waling Dykstra verschenen er ook schriftelijke versies van de hand van Dam Jaarsma, Durk Veltman en Ype Poortinga. Dam Jaarsma bewerkte het verhaal al in 1958 voor een krantenartikel: in zijn literaire weergave heet de dienstmeid niet Betje maar voluit Liesbeth en haar gestorven vriend Harmen.²⁶ Durk Veltman, een onderwijzer uit Bergum (Burgum), gaf ze in diens schriftelijke bewerking de namen Liesbet en Sipke. Het doet denken aan Teenstra's Betje en Sipko. Sipke is een dagloner op het Hoogzand in Veltman's geboortedorp Oostermeer. De zoon van de boer sluit de weddenschap om een daalder met de dienstmeid Liesbet.²⁷ Poortinga heeft op zijn beurt een versie die Veltman hem in 1971 vertelde opgenomen in een boek met Friese volksverhalen,²⁸ dat (zo bleek mij in 1995 tijdens veldwerk voor het Meertens Instituut in de Friese Wouden) gebruikt wordt om kinderen uit voor te lezen.

Het gedicht van Teenstra uit 1845 is volgens Van der Kooi de oudste Friese versie. In de omgeving van Oostermeer, schreef hij in 1979, 'is het verhaal nog springlevend'. Van der Kooi acht het 'niet onmogelijk dat deze op een ware gebeurtenis berust, die soort dingen zijn voorgekomen'. Als voorbeeld noemt hij, overigens zonder bronvermelding, de mededeling van een assistent van de negentiende-eeuwse Duitse arts en volkskundige Rudolf Virchow dat hij in een mortuarium aan een spijker bleef steken en dacht in de greep van een dode te zijn, waarop hij tegen de vlakte ging.²⁹

Al in de zeventiende eeuw noteerde Aernout van Overbeke (1632-1674) een anekdote met eenzelfde strekking in een handschrift dat hij gebruikte als geheugensteun voor conversaties. In deze versie wordt

de spot gedreven met een monnik. Deze had in een uitspanning in Toulouse de weddenschap aangegaan dat hij aldaar bij nacht een spijker in de vloer zou slaan aan het einde van een onderaardse galerij met skeletten van bekende personen. De monnik sloeg al knielend de spijker door zijn pij: 'Doe hij nu schielijck meende wech te loopen en zijn rock vast bleef, meende hij dat hij gehouden wiert, viel vlack van zijn selven en bleef soo langen tijt leggen tot de anderen, die achterdencken kregen, hem daervandaen quamen haelen.'³⁰

De anekdote was gangbare vertelstof in kringen van geletterden. Een 'geven en nemen' tussen mondelinge en schriftelijke overlevering, die ook meer algemeen in de volksverhaaltraditie van de negentiende en twintigste eeuw herkend wordt.³¹ Zoals ook niet iedereen de bijbel hoeft te lezen om van bijbelse verhalen weet te hebben, kunnen volksverhalen uit schriftelijke bron door analfabeten overgedragen worden. Een bekend voorbeeld is de Hongaarse sprookjesvertelster Zsuzsánna Palkó (1880-1964).³² Van Jaarsma's vertellers werd verondersteld dat ze de verhalen niet zelf gelezen hadden. Hij had voor zijn verzamelarbeid in de Friese Wouden van het Volkskundebureau de instructie gekregen dat de volksverhalen uit de mondelinge overlevering moesten komen.³³

Spannende verhalen

Hoe de verhalen over spoken op het kerkhof ontvangen werden door het gehoor is niet helemaal duidelijk, maar behalve van ernst is er vanwege de vermeende naloop ook sprake geweest van scherts. Een voorbeeld is het navolgende verhaal uit het rijke repertoire van Geeske Kobus-van der Zee: De dominee denkt dat hij slecht ter been is, want hij meent glazen benen (*glêzene skonken*) te hebben. Wanneer hij 's nachts vanuit zijn woning wat ziet bewegen op het aangrenzende kerkhof is zijn nieuwsgierigheid gewekt. Het zou er spoken en de dominee wil er het fijne van weten. Op het kerkhof staat een dief een vriend met een gestolen schaap op te wachten om het op de dodenakker te slachten. De dominee laat zijn vrouw de buurman, of in de variant de koster, halen, zodat deze hem op de rug naar het kerkhof kan dragen. De dief meent echter dat het zijn collega met het schaap op de rug is. Hij roept: 'Kom, heb je hem daar al? Ik zal hem vlug de hals afsnijden. Ik heb het mes al geslepen.' De dominee krijgt het benauwd en rent hard weg. Sindsdien heeft hij geen last meer gehad van glazen benen.³⁴

Geeske Kobus vertelde dit verhaal in 1967 aan Jaarsma en voegde er nog een tweede grappig verhaal aan toe over een jongen die uitgedaagd wordt om op het kerkhof een bot uit het knekelhuis te halen. Een ander wil hem bang maken en houdt zich bij het knekelhuis verborgen. Zodra de jongen een bot neemt, zegt hij met vreemde stem: 'Dat is er een van vader.' Bij het tweede stuk gebeente: 'Dat is er een van mijn oom.' Ook dat bot legt de jongen weer neer en pakt een nieuwe. Een akelig stemgeluid klinkt: 'Dat is er een van mijn opa.' Daarop zegt de jongen: 'Het is ook allemaal familie van je, maar deze neem ik mee. Morgen breng ik het wel weer terug.'³⁵ De jongen laat zich door de grapjas die een naloop suggereert niet van zijn stuk brengen.

De verhalen over 'spoken' op het kerkhof circuleerden in een morele gemeenschap, waartoe vertellers van verscheidene protestantse richtingen behoorden. Ton Dekker benadrukt dat juist in christelijke kring de ware gelovigen de dood niet hoefden te vrezen, want dat bracht hen de vreugde spoedig bij God in de hemel te zijn.³⁶ Zondaars wachtte een ander lot. De oudst bekende versie van het verhaal van 'de moedige dienstmeid van Oostermeer', gepubliceerd door Teenstra in 1845 stond in het teken van de bestrijding van bijgeloof. Het verhaal leefde zowel in de schriftelijke als de mondelinge overlevering voort, waarbij sprake was van een wisselwerking. De spot met het zogenoemde bijgeloof hield echter ook de geloofsvoorstelling van de naloop in stand. Enerzijds leverde dat spannende verhalen op, geschikt voor het *jûnpraten* (avondpraten), anderzijds kon de angst bezweerd worden met een grappig verloop. Per slot van rekening had immers geen daadwerkelijke naloop plaats.

Noten

- * Theo Meder van het Meertens Instituut in Amsterdam ben ik zeer erkentelijk voor zijn behulpzame commentaar op een eerdere versie van dit artikel. Ook dank ik Jurjen van der Kooi.
- 1. Ton Dekker, 'Wahre religiöse Geschichten in der niederländischen mündlichen und schriftlichen Tradition', *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 26 (1985-1986) 93-107. Zie de Nederlandse vertaling elders in deze bundel.
- 2. Ype Poortinga, 'Fertelmienskip en -gelegenheid op it Surhústerfean' in: N.R. Ârhammer e.a., *Miscellanea Frisica* (Assen 1984) 485-493.
- 3. Eric Venbrux en Theo Meder, 'Anders Bijma's folktale repertoire and its collectors', *Fabula* 40 (1999) 259-277; J.J. Spahr van der Hoek, *De heidedorpen in de noordelijke Wouden* (Drachten 1960).
- 4. Dam Jaarsma, 'Fan it libbene folksteltsje', *De Strikel* 9 (1966) 74-78.

5. Dat ze deze geloofsvoorstellingen ook nog eens deelden met buitenkerkelijken hoeft niet te verbazen: de claim van exclusiviteit is veeleer een kenmerk van 'opgedrongen definities van religie', zoals John Bowen het noemt, evenals de idee dat een religie een centrale tekst zou moeten hebben. John R. Bowen, *Religions in practice. An approach to the anthropology of religion* (Boston 2005) 25-31.
6. K. ter Laan, 'Naloop', *Folkloristisch woordenboek van Nederland en Vlaanderen* ('s-Gravenhage 1949) 253-254.
7. Nederlandse volksverhalenbank, Corpus Jaarsma, verslag 229, verhaal 1 (ID CJO22901), raadpleegbaar op www.verhalenbank.nl.
8. Eric Venbrux, 'Sprookjes in de maak. Uit de verzamelpraktijk van Dam Jaarsma', *Volkskundig bulletin* 24 (1998) 255-273; Eric Venbrux en Theo Meder, 'Authenticity as an analytic concept in folkloristics', *Etnofoor* 17 (2004) 199-214; J.J. Voskuil, 'Voorwoord' in: E. Heupers, *Volksverhalen uit Gooi- en Eemland en van de westelijke Veluwe* (Amsterdam 1979) 7-16.
9. Jurjen van der Kooi, *Volksverhalen in Friesland. Lectuur en mondelinge overlevering. Een typencatalogus* (Groningen 1984).
10. Waling Dykstra, *Uit Friesland's volksleven vroeger en later* dl. 2 (Leeuwarden [1895-1896]) 104-106.
11. Dykstra, *Uit Friesland's volksleven*, 104-106.
12. Dykstra, *Uit Friesland's volksleven*, 105.
13. Nederlandse volksverhalenbank, Collectie Boekennoogen (ID CBOEK102), raadpleegbaar op www.verhalenbank.nl.
14. Hans-Jörg Uther, *The types of international folktales. A classification and bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson* (Helsinki 2004); J.R.W. Sinninghe, *Katalog der niederländischen Märchen-, Ursprungssagen-, Sagen- und Legendenvarianten* (Helsinki 1943).
15. Zie ook Katrien van Effelterre, 'The return of the dead. Revenants in Flemish traditional and contemporary legends', *Folklore* 118 (2007) 65-77.
16. Ter Laan, 'Naloop', 253.
17. Nederlandse volksverhalenbank, Corpus Jaarsma, verslag 228, verhaal 5 (ID CJO22805), raadpleegbaar op www.verhalenbank.nl.
18. Ter Laan, 'Naloop', 253.
19. Nederlandse volksverhalenbank, Corpus Jaarsma, verslag 99, verhaal 7 (ID CJO09907), raadpleegbaar op www.verhalenbank.nl.
20. De Vries: Nederlandse volksverhalenbank, Corpus Jaarsma, verslag 17, verhaal 3 (ID CJO01703), raadpleegbaar op www.verhalenbank.nl; ook in het Corpus Jaarsma: Wybenga (verslag 1195, verhaal 5, CJ119505); Dam (verslag 549, verhaal 8, CJO54908); Pitstra (verslag 790, verhaal 17, CJO79017); Hoeksma (verslag 261, verhaal 7, CJO26107); Postma (verslag 801, verhaal 2, CJO80102); De Boer-van der Berg (verslag 1012, verhaal 22, CJ101222).
21. Zie over Bijma: Venbrux en Meder, 'Anders Bijma's folktale repertoire'.
22. Brief van S. Keuning aan J.J. Voskuil, d.d. 2 oktober 1962, Archief Meertens Instituut.
23. Nederlandse volksverhalenbank, Collectie Keuning, verslag 65, verhaal 16 (ID ABIJMA10), raadpleegbaar op www.verhalenbank.nl; het tweede, door Poor-

- tinga geregistreerde, verhaal onder nummer ID ABIJMA18 in de Nederlandse volksverhalenbank (bron: hs. Poortinga, archief Fryske Akademy, in bruikleen bij Frysk Letterkundich Museum en Dokumintaesjesintrum, Ljouwert, sept. 1971).
24. Van der Kooi, *Volksverhalen in Friesland*, 202.
 25. 'De bezemsteel' in: Jurjen van der Kooi, *Volksverhalen uit Friesland* (Utrecht/Antwerpen 1979) 89-92, 91.
 26. Van der Kooi, *Volksverhalen in Friesland*, 525, 204.
 27. Van der Kooi, *Volksverhalen in Friesland*, 204.
 28. Ype Poortinga, 'Sipke en Lysbet', *De ring fan it ljocht. Fryske folksforhalen* (Baarn/Ljouwert 1976) 232-233.
 29. Van der Kooi, *Volksverhalen uit Friesland*, 243.
 30. Aernout van Overbeke, *Anecdota sive historiae jocosae*. Uitgegeven door Rudolf Dekker en Herman Roodenburg m.m.v. Harm Jan van Rees (Amsterdam 1991) 96 (no. 536), xxiii-xxiv. Onder nummer OVER0536 in de Nederlandse volksverhalenbank.
 31. Lutz Röhrich, 'Erzählforschung' in Rolf Brednich (red.), *Grundriss der Volkskunde* (Berlin 1994) 421-448.
 32. Linda Dégh (red.), *Hungarian folktales. The art of Zsuzsánna Palkó* (New York 1995); zie ook Linda Dégh, *Folktales and society. Story-telling in a Hungarian peasant community* (Bloomington 1989).
 33. Theo Meder en Eric Venbrux, 'Vertelcultuur' in Ton Dekker, Gerard Rooijakkers en Herman Roodenburg (red.), *Volkscultuur. Een inleiding tot de Nederlandse etnologie* (Nijmegen 2000) 282-336.
 34. Kobus van der Zee vertelde dit grappig verhaal tweemaal aan Jaarsma. De eerste keer in 1966, de tweede keer in een iets andere versie in 1967. De variant uit 1967 bevat nog een passage waarin de twee dieven een zak met gestolen noten aan het verdelen zijn: 'Dat zijn de mijne, dat zijn de jouwe'. De dominee hoorde het vallen van de noten op elkaar maar meende het geluid van menselijke botten te herkennen. Nederlandse volksverhalenbank, Corpus Jaarsma, verslag 12, verhaal 13 (ID CJO01213) en verslag 170, verhaal 5 (ID CJO17005), raadpleegbaar op www.verhalenbank.nl. Beide zijn van het internationale verhaaltipe ATU 1791 ('The Sexton Carries the Clergyman').
 35. Nederlandse volksverhalenbank, Corpus Jaarsma, verslag 12, verhaal 7 (ID CJO01207), raadpleegbaar op www.verhalenbank.nl. Het internationale verhaaltipe is ditmaal ATU 1676D ('That's My Head!').
 36. Dekker, 'Wahre religiöse Geschichten', 103; zie de Nederlandse vertaling elders in deze bundel.

U wordt genept, broeders!

Sage en waarheid in protesten tegen Jezusfilms*

Peter Burger

De volgende oproep verscheen op 1 november 2004 op Refoweb, dat zichzelf 'het grootste christelijk-reformatorische forum van Nederland' noemt:

In America staat een film klaar om uitgebracht te worden, waarin Jezus en zijn discipelen worden neergezet als homosexueel. Dit stuk is al in theaters te zien als: 'Corpus Christi', dat is; 'Het lichaam van Christus'.

Wij kunnen hier iets aan doen. Als jij hier ook tegen bent, wil je dan je naam onderaan de lijst zetten? Door deze e-mail in een nieuw bericht te plakken, en je naam eronder te zetten, en hem weer door te sturen naar al je vrienden, kunnen wij ervoor zorgen dat deze film niet word gedraaid. Sommige regio's in Europa hebben al te kennen gegeven de film niet te zullen draaien. Alles wat we nodig hebben zijn een heleboel handtekeningen. Jezus heeft gezegd: 'Als jij mij weigert aan te nemen op aarde, zal Ik je weigeren aan te nemen voor Mijn Vader.' Als er 500 namen op de lijst staan, stuur deze dan naar homasg@softhome.net

Als we samenwerken kan dit gaan lukken!!!'

Gelijkkluidende waarschuwingen troffen veel Nederlanders de afgelopen jaren aan in hun mailbox of op internetfora. Een van de versies die ik kreeg doorgestuurd, is voorzien van een lijst met 291 namen, afkomstig uit Australië, Nieuw-Zeeland, India, Dubai, Sri Lanka, Canada en Engeland. De laatste honderd namen zijn Nederlands. De plaatsnamen erachter laten de gang van deze eigentijdse kettingbrief

volgen door de vaderlandse *bible belt*: Goedereede, Ouddorp, Oud-Beijerland, Krimpen aan de Lek, Krimpen aan den IJssel, Hendrik-Ido-Ambacht, Heemskerk, Nijkerk, Barneveld (heel veel Barneveld), Opheusden, Woudenberg, Lunteren, Veenendaal.

Bij het ter perse gaan van dit artikel circuleert deze kettingmail nog steeds.² Hoewel veel ontvangers hem van hun naam voorzien en doorsturen, zijn er ook sceptici die op webfora laten weten dat de oproep vals is: het toneelstuk *Corpus Christi* bestaat, maar er zijn geen plannen om het te verfilmen. De oproep is volgens hen een *hoax*, een *urban legend*, een broodje aap, ofwel een moderne sage – een moderne, protestantse sage, om precies te zijn. Het is folklore.

Dat ook bijbelgetrouwe gelovigen sagen kunnen vertellen, was in de Verenigde Staten al langer bekend. Amerikaanse folkloristen houden zich bijvoorbeeld al sinds de jaren 1940 bezig met varianten van het wereldwijd verspreide verhaal over de lifter die zich bekend maakt als Jezus, een voorspelling doet en vervolgens spoorloos verdwijnt uit een rijdende auto.³ In Nederland is de aandacht voor moderne protestantse sagen een stuk jonger, maar de laatste jaren mogen deze verhalen ook hier op aandacht rekenen van onderzoekers. Zo ontferfelde Fred van Lieburg de geschiedenis van dominee Smytegelt en zijn engelenwacht en onderzocht hij varianten van het verhaal over de onbrandbare bijbel.⁴ Ruben Koman verzamelde protestants vertelgoed voor de Volksverhalenbank van het Meertens Instituut (www.verhalenbank.nl) en schreef onder meer over christenen die in charismatische diensten spontaan gouden tanden kregen.⁵ Ik hield me in een eerder artikel bezig met verhalen over het Getal van het Beest in streepjescodes, logo's van wasmiddelenfabrikanten en eigennamen.⁶

Wie verhalen tot sagen bestempelt, bedoelt daar gewoonlijk mee dat deze verhalen in verschillende varianten voorkomen en gepresenteerd worden als waar, maar dat niet, of niet helemaal zijn. De verhalen over dominee Smytegelt, die rond 1700 tegen moordenaars beschermd werd door engelen die alleen voor zijn belagers zichtbaar waren, gaan niet verder terug dan 1897.⁷ Men kan de naam Hitler omrekenen tot '666', maar dat kan met dezelfde code ook met onschuldige namen als Holmes, Singer en Vondel. En automobilisten die profeterende en verdwijnende lifters meenemen, zijn altijd vrienden van vrienden (van vrienden...).

Kettingbrieven en -mails die protesteren tegen schandaalfilms

over Jezus worden door verzamelaars van sagen en geruchten,⁸ door journalisten,⁹ en in discussies op internet in een adem genoemd met deze protestantse sagen. Bevatten deze protesten inderdaad onware verhalen? Wie deze oproepen terugvolgt naar hun oorsprong, vindt een kluwen van verhalen waarin waarheid en sagenvorming, actualiteit en traditie vrijwel onontwarbaar zijn verknoopt. Deze verhalen, over bestaande films, denkbeeldige films en films-van-horen-zeggen, lijken zo sterk op elkaar, dat ze te beschouwen zijn als verschijningsvormen van hetzelfde verhaaltje – zowel de onware als de ware en die er tussenin.

Door te kijken naar de overeenkomsten tussen deze verhaalvarianten, wil ik morrelen aan de traditionele definitie van het sagengenre, waarin het waarheidsgehalte een essentieel criterium is. Daarnaast boekstaft dit hoofdstuk aan de hand van contemporaine berichtgeving, pamfletten, e-mails en discussies op internet een brokje onontgonnen protestantse geschiedenis. Ten slotte biedt het een blik op de vaste spelers en het stereotiepe verloop van een dramatisch feuilleton over blasfemie en censuur dat nog steeds wordt opgevoerd, en waarvan de jongste afleveringen titels dragen als *Submission*, de Mohammed-cartoons en *Fitna*.

Protestantse sagen

Het verhaal over de godslasterlijke film over het leven van Jezus is volgens deskundigen op het gebied van moderne sagen niet waar. 'False', zegt de gezaghebbende website Snopes.com: 'There never was such a film in production.'¹⁰ Geen greintje waarheid, aldus de Amerikaanse sagenspecialist Jan Harold Brunvand over een oudere versie van de oproep. Een duidelijk voorbeeld van folklore, zegt hij: 'The petition sure sounds like folklore to me. And it looks like folklore too, with all those random capital letters, underlines, and exclamation points!!!'¹¹ Het verhaal over de Jezusfilm maakt dus deel uit van het genre van christelijke broodjes aap. 'Broodje aap' is de populaire aanduiding voor verhalen die in het volksverhaalonderzoek bekend staan als moderne sagen. In de Engelstalige wereld kent men ze vooral als *urban legends*.

Lange tijd waren onderzoekers het erover eens dat sagen – zowel de oudere als de nieuwere – objectief gezien niet waar waren. 'Volkssagen', schreef Friedrich Ranke in 1925, 'sind vorläufige Erzählungen *objektiv*

unwahren, phantasiegeborenen Inhalts, der als tatsächliches Geschehnis in der Form des einfachen Ereignisberichtes erzählt wird.¹² Representatief voor deze opvatting van sagen is bijvoorbeeld de volgende definitie van de Friese volksverhalenonderzoeker Jurjen van der Kooi: 'een sage mag dan een door vertellers en publiek waar geacht verhaal zijn of lijken, hij is het nooit helemaal, of helemaal niet [...]. Een sage is geen meer of minder objectieve historische overlevering, het is een socio-culturele, literaire tekst, verteld als een historische overlevering, al of niet gebaseerd op een actuele gebeurtenis, maar primair een literaire verdichting en verbijzondering van het historisch geachte met behulp van motieven en requisieten uit het collectieve arsenaal.'¹³

Dit perspectief was lange tijd vanzelfsprekend, maar sinds de jaren zeventig woedt er onder onderzoekers een discussie over het waarheidsgehalte van sagen. Simpel gezegd is dit het kernprobleem: als sagen onware verhalen zijn – wie bepaalt dan welk verhaal waar is? Meestal is dat de verhalenonderzoeker; sagen zijn dus verhalen waar folkloristen niet in geloven. Maar als folkloristen hun ongelooft even tussen haakjes konden zetten, aldus de Amerikaanse verhalenonderzoeker Elliott Oring, zouden ze inzien dat de inhoud van sagen sterke overeenkomsten vertoont met de inhoud van verhalen die ze wél als waar aannemen – met nieuws.¹⁴ Zo beschouw ik ook de verhalen over godslasterlijke Jezusfilms waar dit artikel over gaat: als symbolische en exemplarische verhalen waarvan vorm en inhoud sterk gekleurd zijn door de traditie en die door groepen mensen worden gebruikt om de grenzen van moraal en werkelijkheid te definiëren.

Eerbiedig verfilmde passiespelen

Al sinds het begin van de filmgeschiedenis hebben filmmakers belangstelling gehad voor het leven van Jezus.¹⁵ In 1897, slechts twee jaar nadat de gebroeders Lumière hun eerste films projecteerden, verscheen het lijdensverhaal voor de eerste maal op het witte doek, in een verfilming van een passiespel uit het Boheemse Horitz.¹⁶

Vanaf het begin trokken deze films de kritische aandacht van gelovigen, kerk en censor. De Amerikaanse Motion Picture Production Code, beter bekend als de Hays Code, was van kracht van 1930 tot 1966 en eiste respect voor ieder geloof. De Engelse richtlijnen van de British Board of Film Censors keurden, sinds 1912, zelfs iedere uitbeelding van Jezus op een filmdoek af.¹⁷ Het was onder meer door

Petitie actie:

Stop de film

Jezus opnieuw bespot in ontoelaatbare film

"Want alzo lief heeft God de wereld gehad, dat Hij zijn eniggeboren Zoon gegeven heeft, opdat een ieder, die in Hem geloofd, niet verloren ga, maar eeuwig leven hebbe. Want God heeft Zijn Zoon niet in de wereld gezonden, opdat Hij de wereld veroordele, maar opdat de wereld door Hem behouden worde" (Joh. 3: 16 en 17). Worden van de Here Jezus zelf. Voor alle mensen. Jezus Christus gaf Zijn leven aan het kruis van Golgotha om onze zonden te verzoenen. Een grotere liefde voor de ander is niet denkbaar. Zo lief heeft Hij ons. Wij allen zijn kostbaar in Zijn ogen. Ook vandaag! Voor allen in de wereld. Jezus Christus geeft ons een leven van vrede en blijdschap als we Hem volgen. Vast en zeker. In een wereld waar zoveel haat en nijd, egoïsme en angst heerst. De Here Jezus lijdt daar het allermeeste onder. Hij kent de nood van iedereen. Hij roept vandaag: "Komt tot Mij, allen die vermoeid en belast zijn, en Ik zal u rust geven; neemt mijn juk op u en leert van Mij, want Ik ben zachtaardig en nederig van hart, en gij zult rust vinden voor uw zielen, want mijn juk is zacht en mijn last is licht." (Math. 11: 28 en 29)

Grootste liefde gekrenkt

Deze Jezus wordt bespot en gehoond:

- Als Jezus stervend aan het kruis hangt.
- Als volgelingen van Jezus als martelaren sterven door de eeuwen heen.
- Als mensen de liefde-geboden van God met voeten treden.

De naam van Jezus Christus wordt nu op een afschuwelijke wijze gelasterd in de film "The last Temptation of Christ", die vanaf 27 oktober ook in Nederland dreigt vertoond te worden.

In de film worden insinuerende beelden vertoond over het mogelijke sexleven van Jezus. De film is rechtstreekse blasfemie en een belediging en krenking van allen, die hun hoop en verwachting hebben gesteld op Jezus hun Heiland. Maar nog belangrijker is dat de Here Jezus zelf gelasterd wordt.

Vrijheid van meningsuiting aangetast

De film is een rechtstreekse aantasting van de vrijheid van meningsuiting. In een democratische samenleving kan deze vrijheid alleen functioneren indien wij rekening houden met elkaars mening en niet de ander kwetsend bezig zijn. Elke wellevende Nederlander zal zich inzetten om de vertoning van deze film te voorkomen. Christenen zullen zeker hun stem gaan verheffen als de naam van hun Jezus wordt gelasterd.

Oordeel: laster blijft niet ongestraft

Jezus zelf zegt: "Wie Mij gelooft, wordt niet veroordeeld; wie niet gelooft is reeds veroordeeld, omdat hij niet heeft geloofd in de naam van de eniggeboren Zoon van God". (Joh. 3: 18)

Met de dreigende vertoning van de film halen makers, distributeurs en bioscoop-exploitanten een oordeel over zich heen. Niet alleen over zichzelf, maar ook over de bezoekers. Men blijft niet ongestraft als men de naam van Jezus Christus lastert.

Als makers en kijkers van de film zouden beseffen, wat ze God aandoen, die ons allemaal geschapen heeft, dan zouden ze zich haasten om er mee te stoppen. Wij allen hebben te maken met een liefdevolle, heilige maar ook rechtvaardige God.

Oproep tot bekering

De oproep om de film niet te vertonen, is tevens een oproep om zich af te keren van de werken van de duisternis en zich te keren naar de werken van het Licht, zoals Jezus die aan alle mensen voorhoudt in de Bijbel.

De kern van de akte die door Rainbow gecoördineerd wordt, is dan ook de verspreiding van de biggaande poster met als opschrift het Bijbelgedeelte uit het Bijbelboek Johannes, hoofdstuk 3, vers 16.

"Want alzo lief heeft God de wereld gehad, dat Hij zijn eniggeboren Zoon gegeven heeft, opdat een ieder, die in Hem geloofd, niet verloren ga, maar eeuwig leven hebbe."

Oproep tot actie

- bid dat de vertoning van de film NIET doorgaat.
- verspreid de poster.
- teken bovenstaande petitie door inzending van de bon onderaan de petitie aan Rainbow, Ruiterweg 35-37, 1211 KT Hilversum of plaats uw naam en adres op de handtekeninglijsten.
- spreek met anderen in uw omgeving over het feit dat deze film een ernstige zaak is en roep hen op tot ondersteuning van de actie.

DUIDELIJK INVULLEN IN BLOKLETTERS EN INSTUREN

**JA, ik betuig adhesie aan bovenstaande
petitie: STOP DE FILM**

Naam: fam. /dhr. /mevr. /me. /

Straat en nummer:

Postcode:

Woonplaats:

Telefoon:

Stuur mij extra petitie STOP DE FILM

a /nee aantal

Bon per omgaande opsturen aan Rainbow

Akte Stop de Film, Ruiterweg 35-37, 1211 KT Hilversum.

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Uw bijdrage in de kosten gaarne op giro 5119263

Protest van de Rainbowstichting tegen *The Last Temptation of Christ* uit 1988.

deze codes dat er na de grote stomme film van Cecil B. DeMille, *The King of Kings* (1927), geen Amerikaanse films over Jezus verschenen tot 1961, toen Nicholas Rays *King of Kings* uitkwam.¹⁸

De eerste films waren terughoudend bij hun uitbeelding van Jezus, bijvoorbeeld door Jezus niet zelf te tonen maar de camera door zijn ogen te laten kijken. Latere films brachten Jezus zelf in beeld, maar benaderden hun heilige hoofdpersoon met grote eerbied. Hierdoor, en door de strenge filmkeuring, bleven protesten beperkt van schaal.

Ook de jaren zestig waren, anders dan hun imago doet verwachten, arm aan schandaalverwekkende Jezusfilms. Niet iedereen onderschreef de marxistische visie op Jezus die Pasolini uitventte in *Il vangelo secondo Matteo* (1964), maar grootscheepse protesten bleven uit. Ook de hippie-Jezussen in *Godspell* en *Jesus Christ Superstar* – beide als musical opgevoerd sinds 1971 en als film uitgebracht in 1973 – wekten betrekkelijk weinig beroering, mogelijk omdat de films niet zozeer de tegencultuur lieten zien, als wel de domesticatie daarvan.¹⁹ Veel heftiger waren de reacties op de plannen van de Deense kunstenaar Jens Jørgen Thorsen, die, eveneens in 1973, aankondigde een film te maken over het liefdesleven van Jezus. Thorsen liet zich niet temmen. Zijn plan ontketende de massale protesten waarvan de kettingmail aan het begin van dit artikel een late exponent is.

Raketlaarzen

Jens Jørgen Thorsen (1932-2000) was behalve regisseur, acteur, kunstschilder en jazzmusicus (voor liefhebbers van dixieland: hij was een van de oprichters van Papa Bues Viking Jazz Band) een beroepsprovocateur: hij verstoorde met fluitjes een zitting van het parlement, liet witte muizen los in de Deense literaire academie en werd gearresteerd nadat hij met vrienden een operavoorstelling ontregelde met zevenklappers, alarmpistolen, confetti en politiefluitjes.²⁰ In 1971 was hij met zijn filmdebuut, de verfilming van een seksueel expliciet boek van Henry Miller, *Quiet days in Clichy*, al in aanraking gekomen met de censor.

Thorsens voornemen om het liefdesleven van Jezus te verfilmen, wekte van meet af aan rumoer. In Kopenhagen bracht de Jezusbeweging op 11 augustus 1973 vijfduizend mensen op de been voor een protestmars.²¹ In Nederland werd het verzet geleid door de rechtervleugel van de protestantse kerken. Het GPV protesteerde bij de Deen-

se ambassadeur in Den Haag, een lid van de Gereformeerde Synode opperde dat Thorsen een vertegenwoordiger was van de antichrist, en een lid van de Hervormd Gereformeerde Jongelingenvereniging uit Vlaardingen, de theologiestudent P.J. Stam, zamelde meer dan een kwart miljoen handtekeningen in tegen de film.²² Het was dan ook niet niets wat Thorsen in de zin had: via-via was Stams actiecomité erachter gekomen dat het script scènes bevatte 'waarin Jezus Christus naakt op een brommer rondrijdt, een homofiele verhouding heeft met één der apostelen, een bordeel bezoekt en met twee naakte vrouwen in bed ligt te stoeien.'²³

Thorsen toonde zich niet onder de indruk van de tegenstemmen – in tegendeel. Tijdens de protestmars in Kopenhagen, vertelde hij aan de *Haagse Post*, verbleef hij in zijn huis in Zweden, waar hij bezoek kreeg van Jezus, die na een bieftukje met een flesje Zweedse wijn zijn raketlaarzen aantrok en 'fffffftt' weer vertrok.²⁴ De langharige, bebaarde Thorsen gaf de rol van provocateur met overgave gestalte. Liggend op een bank en gekleed in een gescheurde spijkerbroek, schoenen zonder veters en een oranje interlockje, beantwoordde hij giechelend de vragen van *Haagse Post*-interviewer Cherry Duyns. Thorsen beschreef Jezus als de grootste Casanova ter wereld, die in zijn film de bijslaap zowel zou bedrijven met vrouwelijke discipelen als met de heilige Johannes: 'Dat maakt Jezus niks uit, hij houdt van mensen.'

De film leek dichtbij: geldschietters waren het Deense Filminstituut (een overheidsinstelling), een muziekagentschap en een pornoproducent, Candy-film. De opnamen zouden 'deze week' beginnen, de *Haagse Post* drukte zelfs een foto af van een proefopname waarop we Jezus zien wankelen met het kruis op zijn schouders. Maar het liep anders. Al in 1973 trok de Deense overheid de subsidie weer in. In 1975 kende het Filminstituut hem opnieuw subsidie toe, die een jaar later door de overheid ten tweeden male werd geschrapt.²⁵ Ook stuitte Thorsen in alle landen waar hij zijn film poogde te maken op tegenwerking. Hij werd geweerd in Frankrijk, Zweden, Italië en Israël. Plannen om te filmen in een van de Arabische oliestaten liepen op niets uit.²⁶

Thorsen hield vol: in 1976 kondigde hij aan zijn film in Engeland op te nemen. Mary Whitehouse, de Britse strijdster tegen alles wat vies en voos was, kwam in verzet, de aartsbisschoppen van Canterbury en Westminster verhieven hun stem, premier Callaghan keurde het

voornemen af en zelfs de koningin sprak zich uit: zij vond het plan 'aanstootgevend'.²⁷ Begin 1977 vloog Thorsen naar Engeland, maar op Heathrow werd de bebaarde Deen teruggestuurd uit vrees voor ordeverstoringen.²⁸

Hier neemt het verhaal een onverwachte wending: juist toen de plannen van Thorsen definitief van de baan leken, gingen de protesten ertegen een eigen leven leiden. Dat gebeurde in de Verenigde Staten.

Een dansende homoseksueel

In 1977 vroeg het Amerikaanse roddeltijdschrift *Modern People* zijn lezers wat die dachten van de plannen van Thorsen, die zijn blik inmiddels hoopvol op de vs had gericht. Het tijdschrift publiceerde de veelal negatieve reacties en maakte bekend dat Thorsens project was afgeblazen. Maar toen begon de post binnen te stromen bij de redactie in Franklin Park (Illinois). Er kwam geen einde aan: in 1980 ontving de redactie 20.000 brieven per week en 50 telefoontjes per dag. En in al die petitie's werd het blad zelf verantwoordelijk gehouden voor de film.²⁹

De brievenstroom nam even af, maar zwol weer aan in 1984. Nu trof de overlast het Openbaar Ministerie in Illinois, waar per week ongeveer duizend brieven binnenkwamen voor procureur-generaal Scott, die daar echter al vier jaar niet meer werkte. De post was afkomstig uit 41 landen. Getergd vroeg het OM uiteindelijk een van Amerika's bekendste columnisten, Ann Landers, om hulp bij het bestrijden van de brievenplaag. Landers gaf de oproep door en bezwoer haar lezers: voer die brieven maar aan de dichtstbijzijnde geit.³⁰

De brief had inmiddels ook Nederland bereikt. Het *Reformatisch Dagblad* (15 oktober 1985) maakte door een vertaalfout het verhaal nog kleurrijker: 'Het Amerikaanse blad Modern People News heeft het plan bekend gemaakt om een film te maken over het seksuele leven van Jezus, waarbij Jezus zal worden voorgesteld als een dansende homoseksueel.'³¹ In het Engels ging het om een 'swinging homosexual', dat wil zeggen iemand met wisselende seksuele contacten.³² Alsof het allemaal nog niet erg genoeg was, zou de rol van Maria Magdalena worden vertolkt door 'een bekende Franse prostitué'. De krant riep de lezers op protest aan te tekenen bij Attorney General Scott in Springfield, Illinois.

Een week later claimde de krant de overwinning al: een woordvoer-

der van justitie in Springfield had bekend gemaakt dat men op grond van het massale protest afzag van het filmproject: 'Niemand hoeft zich nog bezorgd te maken. Het is absoluut zeker dat deze film er niet zal komen.' 'Dat is dus goed nieuws,' concludeerde de krant. 'Hopelijk is daarmee duidelijk geworden dat we niet te snel moeten denken dat deze protesten niets zullen uithalen. Dat is een misvatting die niet krachtig genoeg kan worden bestreden.'³³ Dat de recente protesten niet aan dit vermeende succes hadden bijgedragen, bleef onvermeld.

Maar in de jaren erna bleef de brief circuleren en lukte het christelijke media niet om hem een halt toe te roepen.³⁴

De sterkste verhalen sterven niet: zelfs tien jaar later, in 1996, was de kettingbrief nog springlevend. Het Amerikaanse tijdschrift *Modern People News* was in deze versie verbasterd tot *Modern People Known*, maar verder was de tekst in het exemplaar dat ik ontving vrijwel identiek aan die uit de jaren tachtig.³⁵

In 1996, twintig jaar na Thorsens mislukte poging om zijn film over het liefdesleven van Jezus op te nemen in de VS, leefden de protesten dus nog steeds. Aan Thorsen zelf dacht inmiddels niemand meer: zijn roem als Jezusverfilmer was geëclipseerd door die van een andere, veel prominentere regisseur. We gaan een paar jaar terug in de tijd om te zien hoe – *the plot thickens* – de verhalen over denkbeeldige en bestaande films elkaar kruisen in de protesten tegen *The Last Temptation of Christ*.

The Last Temptation of Christ

In 1983 leken de verhalen over dreigende schandaalfilms over Jezus dan toch waar te worden: de gerenommeerde regisseur Martin Scorsese werkte voor filmmaatschappij Paramount aan een film naar *De laatste verzoeking van Christus*, een roman uit 1955 van de Griekse schrijver Nikos Kazantzakis. Kazantzakis schildert Jezus als een man die worstelt met God. Aan het eind van het boek wordt Hij van het kruis verlost door een engel en begint Hij een nieuw leven als getrouwd man met Maria Magdalena en, na haar dood, met de gezusters Martha en Maria. Dit alles blijkt echter een visioen, de laatste verzoeking van Satan: Jezus aanvaardt zijn lot en sterft aan het kruis.

Christelijke activisten en kerken begonnen een brievencampagne tegen Paramount, die piekte in oktober 1983, met vijfduizend stuks per week. Een van de bezwaren tegen de film luidde, tot verbazing

van Scorsese, dat hij Jezus wilde afbeelden als een homoseksuel. Dit strookt noch met de roman van Kazantzakis, noch met het filmscript; het is een erfenis van de protesten tegen de film van Thorsen.

Het gebrek aan informatie over de precieze inhoud van de film wakkerde geruchtenvorming aan. In dit oververhitte klimaat verspreidde een van de actiegroepen, de National Federation of Decency, zelfs een artikel waarin werd beweerd dat Satan Jezus in de film in verzoeking zou proberen te brengen met visioenen van borden spaghetti en andere Italiaanse lekkernijen. De bron was een satirisch bedoeld stuk waarin de Italiaans-Amerikaanse Scorsese op de hak werd genomen.³⁶

Desondanks hadden de protesten succes: Paramount trok de stekker uit het project. Net als Thorsen probeerde Scorsese het nu in het buitenland. Maar in 1985, toen de Franse cultuurminister Jack Lang hem een subsidie had toegezegd, werd ook deze bedolven onder de standaardbrieven waarin werd gewaarschuwd dat Scorsese Jezus als homoseksuel wilde portretteren.³⁷ Die geruchten hielden aan toen een andere maatschappij, Universal, de film daadwerkelijk in productie nam.³⁸

Of dit idee over Jezus als homoseksuel ook leefde onder de Nederlandse christenen die zich verzetten tegen de film, blijkt niet uit de krantenberichten en pamfletten uit die periode. De EO riep op tot protest, maar wilde zo min mogelijk zeggen over de inhoud: 'Door dat te doen, zouden we echter nog meer toevoegen aan de liederlijkheid en de godslastering die er van de film uitgaat.'³⁹ Een pamflet van de Rainbowstichting van Bert Dorenbos somde zes schandalige scènes op en zinspeelde op beelden 'die nog meer godslasterlijk zijn en die wij daarom hier niet beschrijven.'⁴⁰

Dorenbos voerde in Nederland de protesten aan. Hij verzamelde handtekeningen en probeerde met andere groepen en personen bij de rechter vruchteloos een verbod af te dwingen omdat de film de waarheid geweld aandeed.⁴¹ CDA-Kamerlid Van Leijenhof stelde Kamervragen.⁴² De SGP vroeg premier Lubbers om een verbod en SGP-jongeren in Rijssen, Genemuiden, Tholen en andere plaatsen begonnen handtekeningenacties.⁴³

Na de première van *The Last Temptation* in Nederland zakten de protesten in. Enkele jaren later echter, in 1992, sloeg de vlam weer in de pan toen de IKON het voornemen bekend maakte om de film uit te zenden. De omroep ontving zo'n zevenduizend protesten, vaak op voorgedrukte kaartjes, en zag af van uitzending.⁴⁴

DA COSTA

Port betaald
Port payé
Hilversum

Ruitersweg 35-37
1211 KT Hilversum

Pamphlet

2e jaargang nummer 13, 24 augustus 1988
Verschijnt 2-wekelijks.

**THE LAST
TEMPTATION
OF CHRIST**

(cancelled)

DOE MEE OM DEZE GODSLASTERLIJKE FILM TE STOPPEN !

Protest van de Rainbowstichting tegen *The Last Temptation of Christ* uit
1988.

Profiel

Om beter te begrijpen wat de brieven-schrijvers bewoog, liet de IKON een onderzoek doen naar hun drijfveren en demografische kenmerken.⁴⁵ Het profiel dat hieruit naar voren komt, is waarschijnlijk ook dat van de deelnemers aan de eerdere protesten tegen Thorsen en van de degenen die de kettingbrieven doorstuurden. Bovendien gunt dit onderzoek ons een blik op de kanalen via welke de verhalen over de films zich verplaatsten.

De enquête werd verstuurd aan duizend van de ongeveer zeventuizend christenen die in 1992 de IKON hadden bestookt met protesten en leverde een robuuste respons op van 40 procent. De meerderheid was man en van middelbare leeftijd, gemiddeld 46 jaar. Kerkelijk vormden zij geen dwarsdoorsnede van het christelijke bevolkingsdeel: het merendeel (63%) was evangelisch en reformatorisch, 20 procent behoorde tot de hervormde en 12 procent tot de gereformeerde kerken. Slechts 1 procent was katholiek. Ze keken vooral naar de EO 65,5 procent keek zelfs nooit naar IKON-programma's en lazen regionale kranten, het *Reformatorisch Dagblad* en het *Nederlands Dagblad*.

Hun informatie over de film betrokken ze echter vooral uit kerk- en evangelisatiebladen en sociale contacten: bijbelkringen, verenigingen, vrienden en familie. Een belangrijke bron was ook de predikant: een op de vijf van de protesteers had van de predikant gehoord over het voornemen van de IKON de film uit te zenden, en een op de drie kende de inhoud via de predikant. Een miniem percentage (0,4%) had zelf de film gezien. Een groot deel van de verhalen over de film circuleerde dus in het orale en informele circuit, dat traditioneel wordt gezien als het domein van de sage en, meer in het algemeen, de folklore.

Alvorens terug te keren naar de hoofdvraag over sage en waarheid in protesten tegen Jezusfilms, stip ik nog kort de laatste episoden aan in dit vervolgverhaal. In 1997 won Dorenbos de laatste slag om *The Last Temptation*, toen hij in het geweer kwam tegen het plan van RTL5 om deze uit te zenden op Goede Vrijdag. De RPF steunde zijn actie, evenals CDA-leider De Hoop Scheffer. Onder druk van deze protesten stelde de omroep vertoning twee weken uit.⁴⁶

Dan is er de – voorlopig – laatste incarnatie van de kettingboodschap, waarvan een voorbeeld is afgedrukt als begin van dit hoofdstuk. Deze oproep keert zich tegen een film naar het toneelstuk *Corpus Christi* (1998) van de Amerikaanse schrijver Terrence McNally, waarin Jezus

en zijn discipelen worden opgevoerd als homoseksuelen uit Texas. EO's Predikantenservice sprak in 2002 vermanend: 'De huidige versie, met impliciete bedreiging met de hel als je het niet aan al je relaties doorstuurt, ontvingen wij reeds met de namen van gerenommeerde theologen eronder. [...] U wordt genept, broeders!'⁴⁷

Het verhaal en de waarheid

In de geschiedenis van protesten tegen Jezusfilms zijn waarheid en sagenvorming twee zijden van dezelfde munt. We zagen hoe de Deen Thorsen in 1973 een steen in het water gooide en wereldwijd golven veroorzaakte waarvan de laatste (?) rimpelingen nog steeds te zien zijn, terwijl de steen al lang verdwenen is. Thorsens plan ontketende een kettingbrief over Jezus als homoseksueel, die protesten beïnvloedde tegen Scorseses film, waarin homoseksualiteit niet aan de orde is. De kettingbrief die eind jaren zeventig ontstond, waarschuwde tegen een niet-bestaande film, maar bevatte een kern van waarheid. De protesten tegen de film van Scorsese richtten zich tegen een film die echt is uitgebracht, maar werden gekleurd door geruchten en misverstanden. De laatste versie van de kettingmail, over *Corpus Christi*, heeft betrekking op een denkbeeldige film naar een bestaand toneelstuk, en draagt de sporen van een traditie van drie decennia protesten tegen films over het leven van Jezus.

Wanneer we sagen beschouwen als onware of deels onware verhalen, vallen alleen de 'valse' kettingbrieven binnen het domein van de folklore. Wanneer we echter afzien van dit waarheidscriterium, wordt een verteltraditie zichtbaar waar al deze uitingen deel van uitmaken. Al deze protesten zijn te beschouwen als collectieve symbolische verhalen waarmee groepen mensen de grenzen van moraal en werkelijkheid definiëren. Dit is de brede betekenis waarin moderne volksverhalenonderzoekers als Elliott Oring⁴⁸ en Bill Ellis het begrip *sage* gebruiken. Voor Ellis is het vertellen van sagen 'de gemeenschappelijke exploratie van sociale grenzen'. Deelnemers aan die exploratie gebruiken verhalen over extreme – ongewone, onverklaarbare, bedreigende – gebeurtenissen om hun perspectief op de wereld te testen en te (her)definiëren.⁴⁹

En extreem waren de films voor de protesterende christenen. Ze tornden aan een fundamenteel, dogmatisch punt: de zondeloosheid van Jezus, die volgens de brief aan de Hebreeënen (4:15) wel 'verzocht

is geweest, doch zonder te zondigen'. De films spotten met wat hen het heiligste en het liefste was en bevestigden zo hun onvrede over verloedering en zedenverwilderings. Dat zulke films gemaakt of zelfs maar overwogen werden, bevestigde tevens de miskenning waaraan orthodoxe christenen zich in de hedendaagse maatschappij zagen blootgesteld.⁵⁰

Tekenend voor het belang dat de brieverschrijvers hechtten aan de bijbelse versie van de lijdensgeschiedenis is dat veel invullers van de IKON-enquête aanstoot namen aan het woord 'verhaal' in vragen als 'Ik vind dat het verhaal van Jezus uitgangspunt mag zijn voor een speelfilm. Ja / nee / geen mening.' Veel respondenten veranderden dat in 'het waargebeurde verhaal' of 'het evangelie'.⁵¹

Zondebokken

'*Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer*', aldus Voltaire in een vaak gevarieerd aforisme. Een cynicus zou kunnen zeggen dat de kwetsende films en filmpunnen als groepen kwamen voor *moral entrepreneurs* als Bert Dorenbos en hun achterban. Ze bewezen immers onomstotelijk dat goddeloosheid hoogtij vierde. De protesten bevorderden de eenheid en elk succes vergrootte het zelfvertrouwen. Jezus werd belaagd door godslasterlijke filmmakers, maar iedereen kon helpen het tij te keren, al was het maar door het doorsturen van een brief of een mailtje. De filmmakers en degenen die hen steunden waren ideale zondebokken.

Dit is echter maar één kant van het culturele drama dat zich rond de films afspeelde. Vooral in de VS, waar de *moral majority* machtiger was dan in Nederland, vonden seculiere burgers op hun beurt de ideale zondebok in de gekwetste christenen die de vrijheid van meningsuiting bedreigden.⁵² De ene groep zag het kwaad van blasfemie, de andere dat van censuur. De polarisatie tussen deze groepen maakt deel uit van de *culture war* in de VS, die ook twisten omvat over drugs, abortus en het homohuwelijk.

Deze twisten hebben een ritueel karakter. Verontwaardiging wordt uitgedrukt in traditionele vormen; er zijn vaste rollen, er is een script, waarnaar de spelers zich voegen. Zo zag Scorsese's filmmaatschappij Universal, een commerciële gigant, zich gedwongen om de rol van principiële verdediger van het vrije woord op zich te nemen. 'This film has made idealists of Universal', merkte een criticus op.⁵³ Dit is geen

volledig spontaan proces. Media zetten de tegenstellingen tussen de hoofdrolspelers scherp aan; in de vs stigmatiseerden de *mainstream* nieuwsmedia de actievoerders tegen Scorsese als achterlijke fundamentalisten.⁵⁴ Ook schonken ze jaren achtereen aandacht aan de marginale regisseur Thorsen.

Tegenstanders van Scorsese hebben regelmatig beweerd dat hij wel voer bij alle betogingen tegen zijn film. Uit *Hollywood under Siege*, het boek dat de Amerikaanse onderzoeker Thomas Lindlof over de affaire schreef, blijkt echter dat de regisseur zelf vooral gehinderd werd door het verzet. Maar enkele fascinerende passages onthullen dat Universal tot op zekere hoogte samenwerkte met de actievoerders. Nadat een regelmatig overleg met vertegenwoordigers van de *moral majority* in ruzie was geëindigd, nam de studio een crisisteam aan van pr-specialisten die in iedere stad waar de film uitkwam voorbereidend werk deden om de protesten in goede banen te leiden.⁵⁵

Deze *advance people* hadden hun ambacht geleerd in presidents-campagnes. Hun rol was, kort gezegd, het creëren van positieve nieuwsgebeurtenissen. Zij zorgden ervoor dat iedereen stond waar hij moest staan om de beste mediabeelden te produceren. Zij orkestreerden de visuele symboliek van passende decors en de juiste mensen rond de kandidaat. Bij *The Last Temptation* streefden zij ernaar dat de protesten nieuws opleverden, maar niet uit de hand liepen. Waar nodig overtuigden ze bioscoopeigenaren ervan dat protesteren een grondrecht was. Ze richtten het persvak zo in dat fotografen ideale opnamen konden maken van actievoerders met spandoeken tegen de achtergrond van de gevel met de naam van de film crop.

Toen de protesten afnamen, belden deze nieuwsregisseurs in sommige steden zelfs potentiële actievoerders op. Poserend als verontruste christenen vroegen ze of niemand actie wilde ondernemen tegen de film. Wanneer het antwoord bevestigend was, belden ze vervolgens de pers. Die inspanningen kwamen de filmmaatschappij ten goede: toen de film twee weken uit was, bleek uit een enquête onder Amerikaanse bioscoopbezoekers dat een meerderheid van 61 procent de film ging zien vanwege de controverse.

Besluit

Rituele twisten als die over de films over het leven van Jezus hebben zich ook nadien met regelmaat afgespeeld, denk slechts aan *Submis-*

sion van Theo van Gogh en Ayaan Hirsi Ali, aan de Deense Mohammed-cartoons en aan *Fitna* van Geert Wilders. De spelers veranderen, maar de rollen in deze debatten over blasfemie en censuur zijn gelijk gebleven: de provocateur, de gekwetsten, hun zaakwaarnemers, de nieuwsmedia als verslaggever en aanjager. En soms keren bekende spelers terug in een nieuwe rol: de Deense krant *Jyllands Posten*, die in 2005 de beruchte Mohammedcartoons publiceerde en op de bres staat voor de vrijheid van meningsuiting, keerde zich in 1984 nog tegen een openbare muurschildering van Jens Jørgen Thorsen waarin Jezus werd afgebeeld met een erectie.⁵⁶

Dat herinnert me eraan dat Thorsen, die we voor het laatst zagen toen hij in 1977 vergeefs plannen smeedde om zijn film in Amerika op te nemen, er in 1992, vrijwel onopgemerkt, in slaagde om zijn film te voltooien. Bijna twintig jaar na het eerste rumoer verscheen de film onder de titel *Jesus vender tillbage* (in het Engels: *The Return*).⁵⁷ De Protestantse Gemeenschap van Mariazusters uit Nijverdal startte prompt een nieuwe brievenactie, waarin ze gelovigen opriepen om God te smeken vertoningen te vrijdelen middels technische storingen.⁵⁸ Dit was, voor zover ik heb kunnen nagaan, het laatste protest tegen Thorsens film dat in Nederland opklonk. Of het succes had is, als zo veel, een kwestie van geloof. Feit is dat de film vrijwel nergens werd vertoond of besproken.

Noten

* Met dank aan Jan den Boer van het archief van de Evangelische Omroep te Hilversum.

1. forum.refoweb.nl/viewtopic.php?p=396806&sid=7345fe7f547ac407c4276d-44774fb2bc, gedownload 2 december 2005.
2. Wim Schrijver, 'Reli-spam', weblog Korte Metten, 18 december 2008, kortemetten.blogspot.com/2008_12_01_archive.html, gedownload 31 mei 2009.
3. Lydia Fish, 'Jesus on the thruway. The vanishing hitchhiker strikes again', *Indiana Folklore* 9 (1976) 5-13; Peter Burger, *De wraak van de kangoeroe. Sagen uit het moderne leven* (Amsterdam 1992) 53-58. Zie voor meer voorbeelden van protestantse sagen J.H. Brunvand, *The truth never stands in the way of a good story* (Urbana etc. 2000) 123-148; Edward B. Davis, 'A whale of a tale. Fundamentalist fish stories', *Perspectives on science and christian faith* 43 (1991) 224-237; Diana Walsh-Pasulka, 'Passion tickets bear mark of beast! Otherworldly realism, religious authority and popular film', *Journal of Religion and Popular Culture* 11 (2005).

4. Fred van Lieburg, *De engelenwacht. Geschiedenis van een wonderverhaal* (Kampen 2000); idem, *Merkwaardige voorzienigheden. Wonderverhalen in de geschiedenis van het protestantisme* (Zoetermeer 2001); idem, 'De vuurvaste bijbel. Orale cultuur, materiële religie en de Heilige Schrift', *Radix* 28 (2002) 317-328.
5. Ruben Koman, 'Heilige kiezen: gouden tanden en goudstof in protestants-christelijke charismatische kringen', *Vertel eens...* 1 (2009) 29-30; idem, *Dalfer muggen. Volksverhalen uit een Overijsselse gemeente* (Bedum 2006) 211-236.
6. Peter Burger, 'Van Hitler tot Hoenderloo. De vele gedaanten van 'het Getal van het Beest'', *Skepter* 8 (1994) 11-15.
7. Van Lieburg, *De engelenwacht*, 97.
8. Hal Morgan en Kerry Tucker, *More rumor!* (New York etc. 1987) 50-52; Ethel Portnoy, *Broodje aap met. Een verdere bijdrage tot de folklore van de post-industriële samenleving* (Amsterdam 1992) 141, 175; John A. Williams, *The cost of deception. The seduction of modern myths and urban legends* (Nashville 2001) 28-31.
9. Bijvoorbeeld: Wim Schrijver, 'Grote mailactie tegen niet bestaande Jezusfilm', *Leeuwarder Courant*, 13 juni 2000.
10. www.snopes.com/politics/religion/gayjesus.asp, bezocht 17 mei 2009.
11. Jan Harold Brunvand, *The Mexican pet. More 'new' urban legends and some old favorites* (Londen 1989) 176-177.
12. Geciteerd naar Leander Petzoldt, *Einführung in die Sagenforschung* (3e druk; Konstanz 2002) 45 (mijn cursivering).
13. Jurjen van der Kooi, 'Volksverhaal en sage. Definities, afbakening, valkuilen en mogelijkheden', *Driemaandelijke bladen* 40 (1988) 173-187, aldaar 183.
14. Elliott Oring, 'Legend, truth, and news', *Southern Folklore* 47 (1989) 163-177.
15. Deze historische schets van het genre is vooral gebaseerd op Adele Reinhartz, *Jesus of Hollywood* (Oxford etc. 2007); zie ook Ted Baehr, *Jesus Christ in the movies* (Camarillo, CA 2009), beschikbaar op cftvc.org/JesusInFilms-Print.pdf. Door ruimtebeperkingen besteed ik geen aandacht aan de controverse rond Mel Gibsons film *The Passion of the Christ* (2004).
16. Baehr, *Jesus Christ in the movies*, 1-2.
17. Reinhartz, *Jesus of Hollywood*, 15.
18. De periodisering is ontleend aan Richard Walsh, *Reading the gospels in the dark. Portrayals of Jesus in film* (Harrisburg, PA 2003) 4-9.
19. Walsh, *Reading the gospels in the dark*, 74.
20. *De Filmkrant*, april 2001, nr. 221; AP, 'Jens Joergen Thorsen', *Toledo Blade*, 22 november 2000; Cherry Duyns, 'Bezoek aan Jens Jørgen Thorsen. 'God wil mijn film, daar ben ik heel zeker van'', *Haagse Post*, 1 september 1973.
21. 'The Jesus evolution', *Time*, 24 september 1973; Duyns, 'Bezoek aan Jens Jørgen Thorsen'.
22. 'GPV-protest tegen Deense film over liefdesleven van Jezus Christus', *Leeuwarder Courant*, 5 augustus 1973; 'Protest in geref. synode tegen film over liefdeleven van Jezus Christus', *Leeuwarder Courant*, 24 oktober 1973; 'Zeker kwart miljoen protesten naar CRM tegen Deense film', *Leeuwarder Courant*, 14 december 1973.

23. 'Duizenden reacties op Jezusfilm gaan naar Vlaardingen', *Leeuwarder Courant*, 24 november 1973.
24. Duyns, 'Bezoek aan Jens Jørgen Thorsen'.
25. 'Jesus film protests', *The Guardian*, 29 mei 1975; Colin Narbrough, 'Religion? It's over says Jesus film man', *The Guardian*, 19 september 1976.
26. Peter Jones, 'Blasphemy, offensiveness, and law', *British Journal of Political Science* 10 (1980) 129-148, aldaar 129; 'Middle East filming site', *St. Petersburg Times*, 12 januari 1974.
27. Baden Hickman, 'Queen joins row over film', *The Guardian*, 16 september 1976.
28. Nikki Knewstubb, 'Thorsen sent back', *The Guardian*, 10 februari 1977.
29. Linda Loyd, 'The protest rages. X-rated movie on the sex life of Jesus is dead, but the anger remains', *The Evening Independent*, 2 oktober 1980.
30. Ann Landers, 'Bogus chain letter should be ignored', *Wilmington Morning Star*, 20 januari 1985.
31. J. van Klinken, 'Oproep', *Reformatorisch Dagblad*, 15 oktober 1985.
32. In een versie uit 2006 is hij zelfs veranderd in een 'homoseksuele danser'.
33. J. van Klinken, 'Oproep II', *Reformatorisch Dagblad*, 22 oktober 1985.
34. J. van Klinken, 'Kwetsend (III)', *Reformatorisch Dagblad*, 25 februari 1986; Wim Schrijver, 'Actie is verspilling van postzegels', *Friesch Dagblad*, 14 juli 1986; 'Actie tegen film', *Nederlands Dagblad*, 27 juni 1986; 'Verzonnen film', *Koers*, 4 maart 1988.
35. Met dank aan Jan van Klinken, *Reformatorisch Dagblad*.
36. Thomas R. Lindlof, *Hollywood under siege*. Martin Scorsese, the religious right, and the culture wars (Lexington 2008) 61-66.
37. Lindlof, *Hollywood under siege*, 88.
38. Lindlof, *Hollywood under siege*, 9, 142-148, 184.
39. Dirk van Genderen, 'Godslasterlijke film op komst', *Visie*, september 1988.
40. Pamflet *Stop de film*, Hilversum, 10 augustus 1988. Kopie in bezit auteur.
41. 'Actie tegen film groeit. Kwart miljoen handtekeningen naar stichting Rainbow', *Trouw*, 20 september 1988.
42. 'Ook in Friese kerken acties tegen Jezusfilm', *Leeuwarder Courant*, 9 september 1988.
43. 'Filmprotest', *Nederlands Dagblad*, 2 september 1988; E. van Dijkhuizen, 'Bundeling van acties tegen film over Christus is noodzakelijk.' Plaatselijk initiatief Rijssense sGP-jongeren krijgt onvoorzien landelijk karakter', *Reformatorisch Dagblad*, 10 september 1988.
44. ANP, 'IKON zendt film niet uit. Te veel discussie over Jezusfilm', *Leeuwarder Courant*, 18 november 1992.
45. Martje van der Heijden, 'Beelden van Jezus. Uitkomsten uit de enquête', *IKON krant*, september 1993; 'IKON-achterban niet verontrust. Protesten tegen 'Last temptation' vooral uit rechts-kerkelijke hoek', *Trouw*, 15 september 1993.
46. ANP, 'Dorenbos in het geweer tegen uitzending omstreden Jezusfilm', 21 maart 1997; ANP, 'RTL5 zendt Last Temptation of Christ later uit', 27 maart 1997; ANP, 'Opnieuw protesten tegen omstreden Christus-film op RTL', 10 april 1997.

47. 'Nep-bericht over Jezus-film. Veel predikanten krijgen mail over aanstootgevende film', EO.nl.Predikanten.Service, 19 juni 2002.
48. Oring, 'Legend, Truth, and News'.
49. Bill Ellis, *Aliens, ghosts and cults. Legends we live* (Jackson 2001) 11-12.
50. A.Th. van Deursen, 'Het gaat erom of de bijbel meer is dan een historische bron', *NRC Handelsblad*, 10 oktober 1988; ook verschenen in idem, *De eeuw in ons hart* (Franeker 1991) 170-172.
51. Van der Heijden, 'Beelden van Jezus'.
52. Robin Riley, *Film, faith, and cultural conflict. The case of Martin Scorsese's The Last Temptation of Christ* (Westport, CT 2003).
53. Lindlof, *Hollywood under siege*, 184.
54. Lindlof, *Hollywood under siege*, 254.
55. Lindlof, *Hollywood under siege*, 232-233, 238, 250-277.
56. Rune Engelbreth Larsen, 'JP bifaldd censur af Jesus-afbildning', weblog Humanisme.dk, 2 februari 2006, www.humanisme.dk/logbog/2006-02.php#02.02.2006b, gedownload 5 juni 2009.
57. 'Nude Christ film hits screen', *The Guardian*, 12 maart 1992.
58. "Film is provocatie van de hel", *Leeuwarder Courant*, 28 februari 1992.



Personalia van de auteurs

Peter Burger is docent en onderzoeker bij de master Journalistiek en Nieuwe Media aan de Universiteit Leiden.

Jacques Dane is coördinator collectie en onderzoek bij het Nationaal Onderwijsmuseum te Rotterdam.

Ton Dekker was tot 2000 wetenschappelijk medewerker bij de afdeling Volkskunde van het Meertens Instituut.

John Exalto is onderzoeker bij de afdelingen geschiedenis en opvoedingsfilosofie aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

Fred van Lieburg is hoogleraar in de geschiedenis van het Nederlands protestantisme aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

Richard van Schoonderwoerd werkte in de boekhandel en in het welzijnswerk. Hij publiceert regelmatig over jeugdliteratuur uit de periode 1860-1960.

Eric Venbrux is hoogleraar in de antropologie van de religie aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

Bart Wallet is onderzoeker bij de afdeling Hebreeuwse, Arameese en joodse studies aan de Universiteit van Amsterdam.



Register van persoonsnamen

Aa, A.J. van der 112
 Aarne, Antti 8, 114, 126
 Abresch, F.L. 26, 32
 Aitzema, Lieuwe van 107
 Alcuinus 97
 Alexander I 35
 Anno Niem 92
 Appolonius, Guilielmus 103
 Augustinus 79

 Baan, M. 89
 Balkenende, W.P. 50, 59-61
 Baltus, Pietje 67, 72, 77
 Barger, Hendrikus Hermanus
 90
 Bavinck, H. 98
 Beukema, ouderling 78
 Beyer, Jürgen 12, 13, 119
 Biesterveld, Petrus 90, 92
 Bijma, Anders 122, 128-129
 Boekennoogen, Gerrit Jan 126
 Boer, Jan den 150
 Boer-van der Berg, Rinksje de
 128, 129
 Bogerman, Johannes 92
 Bos, F.L. 75
 Bosch, Hendricus 113

Bosch, J. 76
 Bouman, T.J. 102
 Bouwman, H. 75
 Brandt, Geeraert 107
 Bremmer, R.H. 76
 Brown, Gordon 49
 Brückner, Wolfgang 11
 Bruijn, Enny de 60
 Bruin, C.C. de 87, 93
 Brummelkamp, Anthony 88,
 90, 92, 94, 95, 98
 Brunold-Bigler, Ursula 41
 Brunvand, Jan Harold 137
 Burger, Peter 17, 96

 Callaghan, James 141
 Callenbach, G.F. 50, 58, 59
 Calvin, Johannes 68-70, 75
 Cock, Helenius de 68-70, 73, 98
 Cock, Hendrik de 15, 22, 67-83
 Cohen, Job 119
 Coligny, Gaspard de 37
 Copernicus 33
 Cross, Tom Peete 96

 Dam, Jan 128, 129
 Dane, Jacques 15

- Dekker, Ton 14, 15, 121, 132
 DeMille, Cecil B. 140
 Dickens, Charles 51, 53, 62
 Dijk, D. van 76
 Dorenbos, Bert 144, 146, 148
 Duyns, Cherry 141
 Dykstra, Waling 125, 126, 129, 130

 Eikelenboom, Nico 50, 60
 Eliade, Mircea 80
 Ellis, Bill 147
 Exalto, John 14, 16

 Fernhout, Klaas 88
 Frederik de Grote 33, 35
 Frederik Hendrik 102

 Geer, D.J. de 58
 Geer, L. de 58
 Geluwe, Aernout van 103, 104
 Gibson, Mel 151
 Giellet, Omer 116
 Gogh, Theo van 150
 Gorcum, Van 59
 Grimm, Jacob 7, 8
 Grimm, Wilhelm 7, 8
 Groe, Theodorus van der 67
 Groen van Prinsterer, Guillaume 91
 Groot, C.T. de 79
 Gustaaf II Adolf 115

 Haak, Theodore 93
 Harinck, C. 90, 94, 95, 100
 Hartogh, G.M. den 74, 76
 Hengst, Willem den 67
 Herberger, Valerius 29

 Herder, Johann Gottfried 70
 Heringa, Jodocus 94
 Hertog, uitgeverij Den 89
 Hiddema, Hans 21
 Hinlopen, Nicolaes 93
 Hirsi Ali, Ayaan 150
 Hitler, Adolf 136
 Hoeksma, Foppe 128, 129
 Hofstede, prof. 76
 Hollander, Jacob 73-74
 Holmes 136
 Hoog, W.A. 59
 Hoop Scheffer, Jaap de 146
 Hullu, Johannes de 102
 Hulst, Willem Gerrit van de 62, 86-87, 92, 97
 Hultzer, W. 37
 Hunnius, Bauduinus 108

 Isings, J.H. 49, 59, 60

 Jaarsma, A.A. 16, 21, 25, 44, 121-124, 127, 128, 130-132
 Jacobs, Aletta 85
 Janssen, H.Q. 104
 Jong, Tj. de 76
 Jung-Stilling, Johann Heinrich 41

 Karel IX 39
 Kazantzakis, Nikos 143, 144
 Keizer, P.K. 76
 Keuning, Sytze 128-129
 Kieviet, Peter 85, 97
 Klinken, Jan van 152
 Knijff, Wim de 63
 Kobus-van der Zee, Geeske 122-126, 128, 131, 132

- Kok, J.H. 89
 Koman, Ruben 136
 Kooi, Jurjen van der 13, 124,
 129, 130, 132, 138
 Kuipenga, Klaas Pieters 15,
 66-83
 Kuiper, D.Th. 100
 Kuyper, Abraham 67, 72, 73,
 80, 98

 Laan, Kornelis ter 127, 128
 Landers, Ann 142
 Lang, Jack 144
 Leijenhorst, Gerard van 144
 Lieburg, Fred van 13, 16, 17,
 136
 Lindeboom, A.M. 77
 Lindeboom, Lucas 88-90, 92,
 94, 95
 Lindlof, Thomas 149
 Linnaeus 33
 Lion, Elias le 104
 Lodewijk XIV 35
 Lomax, Elaine 53, 54, 61
 Looman, Theodorus Matthijs
 30, 37
 Lubbers, Ruud 144
 Luininga, S.T. 78
 Luininga-van der Klei, Antje 78
 Lumière, Gebr. 138
 Luther, Maarten 11, 80, 115

 Maria 143
 Maria Magdalena 142, 143
 Martha 143
 McNally, Terrence 146
 Meder, Theo 15, 132
 Meertens, P.J. 13

 Menkhoff, T.W. 27, 28
 Miller, Henry 140
 Mills, Samuel 35
 Mirror 91
 Morrison, Robert 33

 Nadosta, graaf 35
 Navis, Henk 77
 Newton 33
 Nieman, Hendrik 68
 Noordegraaf, A. 80

 Omikron – zie F.L. Abresch
 Oosten, Gerard Dingenis van
 101
 Oring, Elliott 138, 147
 Otho, Johan Jacob 29
 Overbeke, Aernout van 130-
 131

 Palkó, Zsuzsánna 131
 Pasolini, Pier Paolo 140
 Pelagius 79
 Pfeil, minister Von 35
 Piscator, Johann 93
 Pitstra, Hendrik 128, 129
 Polyander, Johannes 92, 93
 Pomper, Hendrik 127
 Poortinga, Ype 129, 130
 Portnoy, Ethel 10
 Postma, Douwe 128, 129
 Procter, Samuel 35, 44

 Raaphorst, Geertje 67
 Ranke, Friedrich 137
 Ray, Nicholas 140
 Reits, G.J. 58, 59
 Revius, Jacobus 93

- Ritsema, Dirk P. 78
 Ritsema, Klaas P. 78
 Rivet, Andreas 87
 Rutgers, F.L. 98

 Schaffelaar, mevrouw Van 27
 Schmettau, generaal 33
 Scholte, H.P. 78
 Schoonderwoerd, Richard van 15
 Schut-Bos, Swaantje S. 78
 Scorsese, Martin 143-144, 147-149
 Scott Clark, R. 77
 Scott, Attorney General 142
 Scott, Walter 37
 Severijn, J. 75
 Sibelius, Caspar 90, 94, 95
 Simonides, Simon 106
 Singer 136
 Sinninghe, Jacques R.W. 101, 113, 127
 Smith, Anne 52
 Smith, Elisabeth 52
 Smith, Sarah 50-52
 Smytegelt, Bernardus 101, 102, 136
 Stam, P.J. 141
 Steurbout, Johannes 16, 101-119
 Steurbout, Salomon 106
 Stockmans, Aegidius 93
 Stretton, Hesba – zie Sarah Smith
 Syro, Maria 103

 Teenstra, Marten Douwes 129-130, 132

 Thompson, Stith 8, 96, 114, 127
 Thorsen, Jens Jørgen 140-144, 147, 149, 150
 Tydeman, Hendrik Willem 94

 Uther, Hans-Jörg 8, 127

 Veer, Pieter van der 107
 Veltman, Durk 130
 Velzen, Simon van 21, 22, 98
 Venbrux, Eric 16, 17
 Venema, Frouwe 68
 Verkade, J.P. 90
 Virchow, Rudolf 130
 Visser, Rino 60
 Voltaire 38, 148
 Vondel, Joost van den 136
 Voskuil, J.J. 123, 124
 Vries, Hendrik B. de 128, 129

 Wallet, Bart 15
 Was, Johannes 109, 111-112
 Weij, Anna van de 126
 Wesley, John 51
 Westendorp, Nicolaas 23
 Whitehouse, Mary 141
 Wilde, Oscar 115
 Wilders, Geert 150
 Willibrord 96-97
 Wit, vrouw De 27
 Witt, Cornelis de 106
 Witt, Johan de 106
 Wolf, J.W. 25
 Wormnest, ds. 69
 Wybenga, Simon 128, 129

 Ziethen, generaal Von 43
 Zuidhof, Jantje Tonnis 78